# El otro liberalismo: revisitando la teoría de la justicia de John Rawls

Universidad Autónoma de la Ciudad de México

Dr. Galdino Moran Lopéz
Rector

Dr. Koulsy Lamko
Coordinador de Difusión Cultural y Extensión Universitaria

Dra. Leticia Romero Chumacero
Coordinadora Académica

Mtro. Alberto Zárate Rosales
Coordinador del Colegio de Humanidades y Ciencias Sociales

Eduardo Mosches Nitkin
Responsable de la Biblioteca del Estudiante

# El otro liberalismo: revisitando la teoría de la justicia de John Rawls

Ruslan Posadas Velázquez

UACM
Universidad Autónoma de la Ciudad de México
*Nada humano me es ajeno*

Biblioteca del Estudiante

Posadas Velázquez, Ruslan, 1977-

El otro liberalismo : revisitando la teoría de la justicia de John Rawls / Ruslan Posadas Velázquez. — México : Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2018

155 p. ; 21 cm.

ISBN 978-607-9465-85-8

1. Rawls, John, 1921-2002 — Crítica e interpretación. – 2. Liberalismo. – 3. Justicia (Filosofía). – 4. Ciencia política — Filosofía. – I. t.

LC JC578 Dewey 320.513

D.R. © Ruslan Posadas Velázquez, *El otro liberalismo: revisitando la teoría de la justicia de John Rawls*
D.R. © Universidad Autónoma de la Ciudad de México
García Diego 168, col. Doctores,
del. Cuauhtémoc, c. p. 06720, México, D F

primera edición, 2018

ISBN: 978-607-9465-85-8

Biblioteca del Estudiante: http://portal.uacm.edu.mx/Estudiantes/BibliotecadelEstudiante/tabid/276/Default.aspx

Material educativo universitario de distribución gratuita para estudiantes de la UACM. Prohibida su venta

Hecho e impreso en México

Para Vladimir, con la esperanza de que su generación construya una nueva idea de justicia.

# Prefacio

El fin de la Guerra Fría en la década de los ochenta del siglo XX trajo consigo un reordenamiento en el espectro político occidental, en el cual la democracia liberal —la que pugna por la representación y el debate público— se consolidó como la forma de gobierno hegemónica. Al mismo tiempo, este tipo de democracia otorgó a los regímenes políticos un aura de legitimidad que la convirtió en una práctica obligatoria promovida por las grandes potencias occidentales, que señalaban que aquella era la forma de gobierno indicada para acceder a un mundo libre y más justo.

En ese sentido, el discurso promovido entonces por los gobiernos de Estados Unidos de América y del Reino Unido de la Gran Bretaña, insistía en la adopción de una democracia con un componente de libre mercado: fue así que se concibió en sus vertientes política y económica. Por un lado, el liberalismo político y su materialización concreta, la democracia liberal, y por el otro, el liberalismo económico, caracterizado por los procesos de apertura, desregulación e integración económica.

Esta situación generó que la democracia de libre mercado fuera ganando terreno en occidente desde la década de los noventa del siglo pasado. En su faceta política, terminó por afianzarse en muchos países, tal como lo advirtieron los estudios en la materia realizados por Samuel Huntington (*La tercera ola. La democratización a finales del siglo XX*) y David Held (*Democracia y orden global*). Así, el advenimiento de la democracia de cepa liberal en el mundo significó que esta forma de gobierno se revistiera de adeptos entre los gobiernos, las instituciones políticas, los actores sociales y los ciudadanos.

Empero, la preocupación por el funcionamiento de la democracia en las sociedades modernas (entendemos por modernas aquellas sociedades actuales) devino en la medida en que aquella se vio afectada por sus *promesas no cumplidas,* entre ellas su escaso rendimiento, tal como lo señalara Norberto Bobbio en su conocida obra *El futuro de la democracia*.

La poca capacidad de respuesta a las demandas ciudadanas por parte del gobierno fue lo que motivó al teórico de la Escuela de Turín a centrar parte de su análisis en la inestabilidad política que se generaba en las democracias.

Con todo y que la democracia cuenta con mecanismos institucionales para atemperar los conflictos sociales, haciendo que esta forma de gobierno sea preferible por sobre otras, en virtud de que genera una *sociedad abierta*, parafraseando a Karl Popper, lo cierto es que no escapa a los desencuentros, desequilibrios y descompensaciones y a la inestabilidad que, es menester señalar, es creada por su propia dinámica de participación y debate permanente.

Existen elementos para suponer que la democracia resuelve sus conflictos de forma institucional y sistémica, par-

tiendo de las características que enuncia Robert Dahl en *La Poliarquía,* que configuran las libertades políticas básicas: de expresión, asociación, participación, prensa, a votar y ser votado, entre otras. Si bien es cierto que la realidad muestra que los regímenes políticos democráticos tienen muchas demandas que resolver desde distintos frentes, hay que tomar en cuenta que disponen de diversos medios para la solución de problemas concretos.

Aun así, no hay que perder de vista que, en el caso de la democracia, en comparación con los gobiernos autoritarios (que hacen uso de la violencia *per se* como mecanismo de control), las demandas sociales tienen un camino más largo para su resolución, en vista de que son múltiples los canales de negociación para los conflictos y controversias, amén de que dichas demandas se multiplican constantemente.

Ante esta situación, se considera que un proceso de institucionalización permanente, entendido como la capacidad de mediar el conflicto social, así como la necesidad de contar con consensos básicos al interior de los gobiernos, podría ser la solución al problema de la inestabilidad política que pone en entredicho la viabilidad de los sistemas democráticos.

En ese tenor y dada la complejidad intrínseca del quehacer político en las democracias, considero oportuno recurrir a las tesis esbozadas por John Rawls en sus obras *Una Teoría de la Justicia* y *Liberalismo Político*, como una manera pertinente de acercarnos al tema de la vida política en las democracias actuales desde planteamientos como el fortalecimiento del Estado de Derecho, entendido como la aceptación y el respeto a las leyes, así como desde el ámbito del establecimiento de una política de consensos fundamentales entre los actores políticos que permita el

desarrollo de una sociedad basada en acuerdos mínimos de convivencia y cooperación.

Si bien es cierto que la obra de Rawls se inscribe dentro del ámbito de la filosofía política, en el sentido de que su *Teoría de la Justicia* es deontológica y apela al *deber ser*, al responder a preguntas sobre el cómo organizar una sociedad justa, lo cierto es que las recomendaciones que de ella se pueden extraer para la teoría política (la que explica los fenómenos políticos) son pertinentes, puesto que ofrecen respuestas a los problemas de las sociedades democráticas actuales, como el que representa su quehacer político.

Rawls escribió *Una Teoría de la Justicia* en 1971 y al cabo de dos décadas reformuló algunos de sus planteamientos originales, que plasmó en un texto que llevó por título *Liberalismo Político,* publicado en 1993.[1]

Considero que las ideas planteadas por Rawls en su primera obra devolvieron a la política su razón de ser real, al no equipararla con el poder, sino con la búsqueda de la justicia como fin. Con esta tesis, el filósofo estadounidense retomó la concepción de la justicia que ya habían examinado los griegos, pero que desapareció de la esencia de la política durante muchos siglos. Es menester apuntar que esta forma de concebir la política rompe definitivamente con la dicotomía ética-política que durante mucho tiempo ha permeado el

1 En el año 2001 se publicó *El derecho de gentes*, texto en el que Rawls sistematiza la evolución de su pensamiento al sostener que los ideales liberales podrían y deberían ser aceptados por todos los pueblos que garantizan un mínimo de libertades civiles a sus miembros, conformando así una propuesta encaminada a un *pluralismo cultural*. La última obra de Rawls será abordada en las Partes III y IV de este texto.

análisis politológico, a partir de la mala lectura de la obra de Niccolo Machiavelli.

La doctrina de la justicia de Rawls se inscribe dentro del contractualismo de raíces liberales, pues tal como señala Victoria Camps, *Una Teoría de la Justicia* representa el «sistema de ética más importante del pensamiento contemporáneo. Una teoría filosófica de la justicia como base de los derechos y obligaciones políticas, cuyo objeto son, en primer término, las instituciones y estructuras básicas de las sociedades avanzadas» (Camps, 1996, p. 9).

Asimismo, la obra de Rawls está impregnada del método kantiano, especialmente del *imperativo categórico*, en el cual los individuos se someten a la ley moral, pues al adoptar principios de conducta autoimpuestos se acepta que son para siempre sin importar las circunstancias ni las condiciones temporales, con el objeto de construir una república fundada en la ética y en la moral.

Rawls advierte la necesidad de establecer principios afines a la justicia social en una *sociedad abierta*, en este caso la liberal democrática, como la igualdad de oportunidades, la cooperación y la solidaridad, a efecto de que ningún individuo de la comunidad política quede desvinculado del acaecer de su sociedad.

De este modo, la *Teoría de la Justicia* de Rawls apareció como una respuesta al *intuicionismo* y al *utilitarismo,* doctrinas que apelaban al principio de mayoría para conseguir la eficiencia, dejando fuera y desplazando los derechos de las minorías, lo cual resultaba contraintuitivo a las democracias liberales modernas caracterizadas por el pluralismo y la dinámica social.

En ese sentido, el planteamiento de Rawls en su obra primigenia versa sobre un *hipotético contrato social* donde los participantes, con un *velo de ignorancia* de por medio, es decir, sin saber en qué posición social se encuentran ubicados y por ende teniendo como base únicamente el interés de la comunidad y no el particular al no conocer su estatus, establecen los *principios de justicia* que regirán la vida social, a través de un método que es justo por sí mismo: la *Justicia como Imparcialidad* (*Justice as Fairness*).

Para Rawls esta concepción de justicia es más razonable que otras, puesto que personas racionales en una situación inicial (*posición original*) eligen sus principios teniendo como base la justicia y tomando en cuenta que al no conocer en qué posición social los ubicó la lotería de la vida, buscan redistribuir la riqueza a los menos aventajados suponiendo que ellos mismos pudieran ocupar esa posición.

Estos principios serían los siguientes:

1.- Un Principio de libertades que asigne derechos y deberes para todos los miembros de la comunidad política y

2.- Un Principio de Diferencia que asigne cargas y beneficios sociales donde las desigualdades económicas y sociales se estructuren de manera que aseguren:

a. mayor beneficio de los menos aventajados y

b. que los cargos y posiciones estén abiertos a todos en condiciones de justa igualdad de oportunidades

Para este autor, el Estado (la comunidad de hombres libres e iguales) debe elegir la política que se consideraría justa tal y como la evaluaría un *observador imparcial* bajo un *velo de ignorancia*. En términos de teoría política esto significa que el gobierno (el representante del Estado), a través de la legislación, debe formular las políticas de gobierno fundadas en el respeto a las libertades básicas fundamentales (de asociación, reunión, expresión, de voto) y hacia el bienestar de las personas, especialmente las que se encuentran en peor posición dentro de la sociedad. Es por eso que a la doctrina rawlsiana se le ha caracterizado como *liberalismo igualitario*.

En este último cometido, en lugar de maximizar la suma de la utilidad total de la sociedad (el derecho de la mayoría), como haría el utilitarismo, Rawls maximiza la utilidad mínima a partir de un criterio que él llama *regla maximin*, en el cual el Estado debe aspirar a extender el bienestar de las personas no favorecidas o menos aventajadas de la sociedad.

Sin embargo, el criterio *maximin* en un sentido puro no conduciría a una sociedad totalmente igualitaria, porque si el Estado prometiera igualar totalmente las rentas, los individuos no tendrían ningún incentivo para trabajar mucho y la renta total de la sociedad (el *ahorro justo*) disminuiría considerablemente y el bienestar de las personas menos afortunadas empeoraría.

Por ello, Rawls propone un *principio de Diferencia* el cual se justifica según el *Óptimo de Pareto*, pues sería peor para los individuos menos aventajados la igualdad que una cierta desigualdad que les favorece. La oposición a la desigualdad en nombre del igualitarismo sería a la postre dañina para los menos aventajados.

Por ende, la *regla maximin* permite las disparidades en la renta, ya que estas pueden ayudar a mejorar los incentivos y aumentar la capacidad de la sociedad para ayudar y cooperar con sus miembros más desfavorecidos. (Vale decir que este planteamiento ha sido fuertemente criticado por los autores igualitaristas, pues con él se pone en entredicho el supuesto *liberalismo igualitario* de la teoría de Rawls).

Cabe destacar que para Rawls el *orden lexicográfico* (el orden jerárquico) de los dos Principios es importante para que la justicia cumpla su razón de ser. Así, si no se cumple el primer Principio (los derechos y deberes), el segundo Principio (cargas y beneficios sociales) no podrá realizarse de manera convincente, debido a que se puede privilegiar la eficiencia a partir de restringir las libertades políticas fundamentales.

De este modo, en la obra original de Rawls estos dos Principios de Justicia son los más adecuados para garantizar el correcto arreglo de instituciones apropiadas al valor de la democracia (la igualdad) y del liberalismo (la libertad).

Para este autor, lo anterior daría como resultado que los ciudadanos vivieran bajo *sociedades bien ordenadas* (sociedades que buscan el bienestar de todos sus integrantes) en las que sería posible un esquema de cooperación social a partir de la aceptación de la diferencia.

Las instituciones básicas de esta *sociedad bien ordenada* a las que se refiere Rawls son la Familia (ámbito social), el Mercado (ámbito económico) y la Constitución (ámbito político). Esta última sería la más importante ya que de ella se derivarían los arreglos y las disposiciones que guiarían la vida de la comunidad.

*Una Teoría de la Justicia* provocó un gran revuelo en el ámbito de la filosofía política contemporánea, por lo

que diversas escuelas de pensamiento expresaron sus convergencias, divergencias, agregados y refutaciones. En ese sentido, revisaremos las principales críticas que se formularon a la *Teoría de la Justicia* de Rawls desde distintos frentes. Primordialmente se referirán las objeciones presentadas desde el propio *igualitarismo* (Dworkin, Cohen, Sen, MacKinnon, Barry y Wolff); del *liberalismo conservador* (Nozick); del *marxismo analítico* (Elster, Van Parijis, Van der Veen y Roemer); así como desde las visiones comunitarista, republicana y habermasiana.

Lo anterior nos permitirá situar en su justa dimensión las modificaciones que Rawls hizo a su planteamiento original en *Liberalismo Político*, pues en buena medida es una contrarréplica a las críticas esbozadas por estas escuelas de pensamiento.

En *Liberalismo Político,* Rawls hace una revisión de sus primeras tesis, lo cual lo lleva a repensar que, si bien no pueden existir *sociedades bien ordenadas* por la propia dinámica del Estado democrático de nuestros días, sí se puede aspirar a guiar las nociones de dicho Estado desde una concepción de justicia.

Para Rawls sólo un Estado liberal democrático de derecho alcanzaría los principios básicos de la justicia, entendida como equidad. Dicho Estado necesitaría de una economía de mercado con ciertas correcciones, así como la necesidad de establecer un principio de tolerancia para permitir que distintas doctrinas políticas y filosóficas pudieran compartir los valores básicos de la justicia.

Así, los valores e ideologías que estuvieran en conflicto en una sociedad democrática avanzada podrían resolverse si el Estado asumiera una neutralidad en ese aspecto y exhortara a los individuos a la tolerancia de los distintos grupos socia-

les, a partir del reconocimiento de un esquema de valores de justicia que a todos favoreciera y beneficiara.

Tomando en cuenta que en las sociedades democráticas modernas existe una pluralidad de doctrinas filosóficas, religiosas y morales sería necesaria la aceptación de un marco regulatorio a partir de ciertos valores comunes derivados de la justicia, como condición para que la democracia tenga razón de ser (*pluralismo razonable*). Dicha justicia sería concebida como un *consenso traslapado* de doctrinas razonables y generales que forjarían lo que podríamos llamar un *consenso constitucional*.

Teniendo este marco teórico-conceptual de referencia, acudiré al método hermenéutico con el propósito de hacer una interpretación de los dos Principios básicos de Justicia de la *Teoría de la Justicia* de John Rawls y los fines que estos buscan en el ordenamiento social; expondré de manera general las principales críticas planteadas por distintas escuelas de pensamiento a la *Teoría de la Justicia* de Rawls; revisaré hermenéuticamente la respuesta de John Rawls a sus críticos en su obra *Liberalismo Político* y analizaré la obra rawlsiana, en su conjunto, como un planteamiento novedoso que podría propiciar circunstancias factibles para el quehacer político en la compleja vida democrática moderna, sobre todo en función de la reflexión en torno a las nociones de libertad e igualdad.

# Primera parte

La justicia es la primera virtud de las instituciones sociales, como la verdad lo es de los sistemas de pensamiento. Una teoría, por muy atractiva, elocuente y concisa que sea, tiene que ser rechazada o revisada si no es verdadera; de igual modo, no importa que las leyes e instituciones estén ordenadas y sean eficientes: si son injustas han de ser reformadas o abolidas.

John Rawls, *Una Teoría de la Justicia*

# La teoría de la justicia de John Rawls

Uno de los problemas centrales de las democracias actuales es el de la consecución de la estabilidad política, misma que se ha hecho presente por la falta de capacidad de los gobiernos para hacer frente a las crecientes demandas sociales. Esta situación se da porque la democracia liberal en tanto forma de gobierno que promueve el debate público y la representación política por lo general no escapa a la dinámica de los desencuentros y desequilibrios, que se convierten en elementos insuperables por el propio mecanismo de diálogo que genera la pluralidad política.

Aunque ese es uno de los elementos que le da un perfil propio a esta forma de gobierno, considero pertinente abordar los contenidos del quehacer político en las democracias a través de los presupuestos básicos de *Una Teoría de la Justicia* de John Rawls, pues por sí mismos constituyen una visión fundada en la búsqueda de la libertad y la justicia como condición para la buena convivencia social.

En esta obra, Rawls delinea los principales objetivos de un Estado social que aboga por el respeto a las libertades individuales, sin desvincularse de su función de promoción del bienestar, especialmente con los individuos menos favorecidos de la sociedad. Estas premisas en conjunto son para el autor estadounidense los elementos indispensables que debe abordar el quehacer político en las democracias actuales.

## La crítica al intuicionismo y al utilitarismo y las raíces kantianas

Cuando John Rawls escribió *Una Teoría de la Justicia* en 1971 su propósito era el de elaborar una doctrina filosófica viable que pudiera ser una alternativa a las corrientes hasta entonces dominantes como el *intuicionismo* y el *utilitarismo*. Examinemos la crítica que Rawls hace a cada una de estas corrientes.

Rawls caracteriza al *intuicionismo* como aquella posición que parte de la existencia de una pluralidad de principios de justicia enfrentados unos con otros, lo que da como resultado una disputa por ver qué principio prevalece sobre los otros. De acuerdo con esta lógica, como no tenemos un método eficaz y capaz de medir cuál es la doctrina de justicia con mayores adeptos, lo procedente sería guiarnos de acuerdo con nuestras intuiciones para establecer qué principio es el más adecuado a nuestros intereses.

En palabras de Rawls: «Consideraré el intuicionismo de un modo más general del habitual, esto es, como la doctrina que mantiene que existe una familia irreducti-

ble de primeros principios que tiene que ser sopesados unos con otros preguntándonos qué equilibrio es el más justo según nuestro juicio» (Rawls, 2002, p. 44).

Por ello cuando estamos en presencia de principios diferentes, éstos deben entrar en competencia a efecto de ser ponderados de acuerdo a nuestras intuiciones particulares, para decidir cuál debe prevalecer en una situación específica.

De acuerdo con Rawls la postura intuicionista cae por su propio peso al no ser convincente, por su propia incapacidad para proponer un esquema de reglas apto para jerarquizar nuestras intuiciones siendo el caso que se produzcan conflictos entre ellas en situaciones determinadas. Asimismo, para el filósofo estadounidense esta postura es endeble, al no resolver cuándo estamos frente a intuiciones correctas o incorrectas, o peor aún, frente a simples emociones, alejadas totalmente de lo razonable.

Por otra parte, en su crítica al utilitarismo Rawls señala que esta postura considera que la adopción de una doctrina es correcta cuando maximiza el bienestar general, esto es, cuando se acepta sin cortapisas la regla de la mayoría. El utilitarismo justifica la maximización del bienestar de la sociedad bajo el conocido principio de utilidad según el cual la mayor felicidad es la del mayor número de individuos.

Según esta postura, al ordenar las distintas doctrinas de la justicia se opta por aquella que beneficia a la mayoría. Rawls considera que la posición utilitaria es censurable porque al maximizar la utilidad de la mayoría dejaría de lado, sino es que desaparecería, los derechos de las minorías. La nula representación de los derechos

minoritarios hace que esta posición sea reprochada por Rawls, pues para él resulta una visión no contractual.

Sin embargo, cabe destacar que en un primer momento la postura utilitaria cumple los requisitos del igualitarismo al considerar todas las doctrinas de justicia y ponderarlas por igual frente a un potencial conflicto de intereses. Incluso, autores igualitaristas como Ronald Dworkin han reconocido el atractivo utilitario en términos de legitimidad, máxime cuando se adopta la posición que consigue obtener el mayor respaldo social (Gargarella, 1999, pp. 24-25).

Asimismo, otro de los elementos atractivos del utilitarismo es su pretensión de aceptar costos presentes para tener ventajas futuras. No obstante, retomando un ejemplo del propio Rawls cuando habla de la *Justicia entre Generaciones,* si se optara por imponerle cargas mayores a las generaciones presentes para que las generaciones venideras vivieran mejor, esto no sería aceptable ni justo por el sacrificio que se impondría a las primeras (Rawls, 2002, pp. 265-273).

Para Rawls el atractivo que podría tener en primera instancia el utilitarismo desaparece cuando aquél tiende a comprender a la sociedad como un cuerpo que puede prescindir de algunos de sus miembros en beneficio del resto, aún a pesar de que ese resto sea la mayoría. Para el liberalismo igualitario del filósofo estadounidense cada individuo debe ser respetado como ser autónomo y tan digno como cada uno de los demás.

Así, aunque en primera instancia resultara racional maximizar el interés general, ello no sería justo si tal acción implicara sacrificar los intereses de un cierto

número de personas en nombre de la utilidad de la mayoría. La crítica rawlsiana versa en el sentido de que ciertos seres humanos no pueden ser subordinados al beneficio de otros. En su dictamen sobre el utilitarismo, Rawls defiende la conocida máxima liberal de considerar a todo ser humano como un fin en sí mismo y nunca como un medio.

En ese tenor, lo razonable debería tener prioridad por sobre lo racional, y en el caso de la teoría rawlsiana, lo razonable sería la ponderación de la utilidad de la mayoría y de la minoría. Por ello, el pensador norteamericano critica al utilitarismo por buscar «la satisfacción del deseo o, quizá mejor, […] la satisfacción del deseo racional» (Rawls, 2002, p. 37).

Vale decir que, en muchos casos, las posturas utilitaristas son adoptadas con frecuencia. Quizá el ejemplo más ilustrativo sea el de la regla mayoritaria adoptada por las democracias modernas, donde se privilegia a los ganadores y se relega a las minorías perdedoras. En la visión de Rawls esto resultaría contrario a los fines que persigue la justicia en las sociedades democráticas.

Luego de hacer la revisión crítica de estas dos doctrinas, Rawls se ocupa de proponer una alternativa a aquellas, partiendo de una postura contractualista de cepa liberal. Es menester señalar que el liberalismo tiende a aceptar aquellas propuestas que tienen su base en la aceptación de todos los individuos involucrados directa o indirectamente en ellas.

Rawls construyó su *Teoría de la Justicia* a partir del contractualismo de raíces kantianas, en particular de la doctrina moral del filósofo alemán, que le sirvió de pun-

to de partida y cimiento de su proyecto. Rawls parte de una interpretación kantiana de algunos de los conceptos que va a utilizar en esta obra como lo son el de la *posición original* y el del *velo de la ignorancia*, mismos que hacen referencia a la forma como se van a acordar los principios de convivencia social (Rawls, 1986).

Vayamos por partes, primero explicando las ideas que Rawls retoma de Kant y posteriormente los fines que el filósofo estadounidense les da en su obra.

En su *Crítica de la razón práctica,* Kant hace una taxonomía de los principios morales de la razón práctica y los clasifica en tres. Los primeros son los autónomos o los que se da uno mismo. Los segundos son los categóricos que no están condicionados a determinados fines o propósitos, sino que se aceptan como autoimpuestos independientemente de las circunstancias. Los terceros son los universales que serán válidos para todos los seres racionales.

Para el filósofo alemán estos son los principios fundamentales de la moral que todo individuo racional aceptaría con independencia de sus deseos e inclinaciones contingentes que lo diferenciarían de otros. Así, cada individuo desearía la misma ley que cualquier otro querría, lo que se traduciría en que estos ordenamientos obligarían a todos por igual.

Así, el contractualismo kantiano operaría de la siguiente manera: cada individuo formularía sus principios con autonomía, después los retomaría categóricamente, y por último los reconocería como válidos universalmente. De esta ecuación se desprende el *imperativo categórico* que obliga a todos los individuos racionales a aceptar

principios autoimpuestos y vivir de acuerdo a ellos sometiéndose a la ley moral como la única manera de ser libres (Kant, 1999).

Por ello, la obra del profesor de Königsberg señala que los principios de racionalidad y libertad son inherentes a los individuos y sirven de presupuestos básicos en las doctrinas contractualistas, pues las personas establecen de manera voluntaria y consciente un acuerdo que funda el estado civil y da pauta a la conformación de una sociedad política, cuyos principios se expresan a través de la Constitución.

Hay que destacar que esta consideración lleva a Kant a señalar, en su análisis sobre el significado de la Revolución Francesa en el contexto de la Ilustración, que no se debe fijar la vista en el acontecimiento revolucionario *per se,* sino en las disposiciones morales que este acontecimiento trajo para los individuos, esto es, el dotarse de una Constitución política que les concediera ciertos derechos básicos a todos y evitara nuevas guerras (Foucault, 1996, pp. 77-80). Es menester apuntar que con estos elementos Kant construye su conocido *Tratado de la Paz Perpetua.*

En este sentido, observamos en Kant el interés porque los individuos se doten de ciertas reglas para el correcto ordenamiento social. El filósofo alemán llama a este acuerdo *principio de la autonomía de la voluntad*, donde la voluntad libre no puede aceptar determinación o condicionante que la vulnere, sin que esto implique una negación de la racionalidad y la dignidad misma del individuo. De esta forma, los principios de conducta au-

toimpuestos son la punta de lanza de un contractualismo que respeta la autonomía individual.[1]

Rawls confirma el cometido kantiano al apuntar que: «Kant mantenía, según creo, que una persona actúa autónomamente cuando los principios de su acción son elegidos por ella como la expresión más adecuada de su naturaleza como ser libre y racional» (Rawls, 2002, p. 237).

*Una Teoría de la Justicia* hunde sus raíces en la doctrina kantiana por ser parte de la tradición contractualista y por plantear una concepción de *seres noumenales* (individuos ideales), así como por retomar la moral deontológica y formal. Con los elementos de la razón práctica kantiana, el propósito de Rawls será fundamentar una teoría donde individuos racionales adopten principios de conducta autoimpuestos afines a la ley moral, cuyo objetivo sea la consecución de la justicia.

Por ello, como veremos en el siguiente apartado, Rawls partirá de una hipotética *posición original* donde los individuos toman parte en la conformación de un pacto social con un *velo de ignorancia* de por medio, esto es, teniendo presente la maximización del bienestar de todos los individuos. Con esta dosis de razonabilidad y búsqueda de la utilidad general, Rawls se aleja definitivamente de las doctrinas intuicionista y utilitarista,

1 Cabe destacar que contrario al *imperativo categórico*, se encuentra el *imperativo hipotético* que funciona de acuerdo a los intereses particulares de los individuos y que, por ende, no encuentra lugar en el terreno de la ley moral kantiana.

respectivamente. Ello le permitirá construir una teoría que garantice, por sobre otros aspectos, la justicia social.

## Componentes de la teoría de la justicia

Retomando su postura antiintuicionista y antiutilitarista y teniendo como base el estatuto del contractualismo moral kantiano, John Rawls concibió *Una Teoría de la Justicia* a partir de la premisa de comprender a la sociedad como una asociación de personas que aceptan ciertas reglas de conducta obligatorias en sus relaciones sociales y que actúan de acuerdo con ellas. Para comprender mejor esta tesis, revisaremos las principales categorías que el filósofo estadounidense establece como proposiciones para desarrollar su teoría.

Como se ha señalado, el contractualismo ocupa un lugar preponderante en la teoría liberal y el caso del *liberalismo igualitario* desarrollado por Rawls no es la excepción, no obstante, el filósofo estadounidense centra únicamente su esfuerzo en la forma en que ha de ser concebida la justicia y no en un sistema integral de valores, como lo hace el contractualismo clásico.

Rawls parte de un particular pacto social que llama *contrato hipotético* que sirve de base para explicar de qué manera, en una temporalidad ahistórica, se firmaría un acuerdo bajo determinadas condiciones ideales y teniendo como base el respeto al carácter autónomo y libre de los individuos signantes.

Sin embargo, cabe destacar que Rawls se separa de otras tradiciones contractualistas (como la de Hobbes, por ejemplo) al ponderar la libertad intrínseca de los

individuos que firmarían dicho contrato en su objetivo de conformar una sociedad justa. Aquí es justamente donde se refleja la defensa rawlsiana del individuo visto como un fin en sí mismo y no como medio.

Por otro lado, cabe hacer mención a una de las críticas que comúnmente se han hecho a los autores contractualistas —a la cual Rawls no escapó— en el sentido del idealismo innato de unos contratos que nunca se firmaron y que sirven únicamente de recurso metafórico a esta escuela.

En Rawls el recurso del *contrato hipotético* debe ser considerado en función del liberalismo igualitario que preconiza, donde cada uno de los individuos tiene un valor *per se*. En términos de teoría política podemos señalar que Rawls hubiera pensado en un Poder Constituyente que, en su conformación, y teniendo como base la justicia, tuviera la capacidad de incorporar en la legislación los distintos intereses y visiones de grupos e individuos. Lo mismo podría pensarse para el caso del Constituyente Permanente. Por ello, en Rawls, la idea del *contrato hipotético* debe ser entendida como una tesis en la cual se advierte que ningún individuo está por encima de los demás, esto es, que la opinión de cada individuo tiene el mismo peso que la de cada uno de los otros.

En la óptica de Roberto Gargarella:

> Si Rawls desarrolla su propia concepción en términos de un contrato hipotético, ello se debe al valor de dicho recurso teórico como el medio para poner a prueba la corrección de algunas intuiciones morales: el contrato tiene sentido, fundamentalmente, porque re-

> fleja nuestro estatus moral igual, la idea de que, desde el punto de vista moral, la suerte de cada uno tiene la misma importancia —la idea de que todos contamos por igual (Gargarella, 1999, p. 34).

Por este motivo, cuando Rawls parte de la idea del *contrato hipotético* para explicar la manera en que individuos racionales adoptan principios de justicia está definiendo claramente su doctrina del liberalismo igualitario. Este *contrato hipotético* al que se someterían estos individuos racionales necesitaría de un elemento adicional como condición para que los contrayentes conformaran un pacto social justo. En ese sentido, Rawls propone que los individuos deben someterse a un *velo de ignorancia* para adoptar principios morales.

Este *velo de ignorancia* es nuevamente un recurso alegórico que Rawls utiliza y toma de la tradición de la filosofía del derecho, según la cual la impartición de justicia debe revestirse de imparcialidad.

Para Rawls la intención del *velo de ignorancia* es que cuando los individuos libres y racionales tomen parte del acuerdo social, éste debe estar impregnado de una concepción de justicia que valore a todos los individuos por igual, para de esta forma maximizar el bienestar general.

En ese tenor, será función del *velo de ignorancia* propiciar que, en la adopción de acuerdos, los individuos más favorecidos no saquen provecho de su posición social para explotar las circunstancias naturales y sociales con las que están dotados en su propio beneficio.

Por ello, según Rawls la única manera de garantizar la imparcialidad en la búsqueda de acuerdos justos es que se recurra a un *velo de ignorancia*, para de este modo

hacer que los individuos se encuentren en igualdad de condiciones, al no saber en qué posición social los ubicó la lotería de la vida.

Esta situación favorecerá que los individuos recurran a la formulación de principios justos y, sobre todo, que pongan énfasis en favorecer a los individuos menos aventajados, tomando en consideración que en un hipotético caso ellos pudieran ocupar o llegar a ocupar esa posición. Esta visión es importante para la teoría política, pues la podemos equiparar con la toma de decisiones, donde en los procesos de legislación y de implementación de las políticas de gobierno se deberían buscar acuerdos que favorecieran a las personas y grupos más desfavorecidos.

Así, el *velo de ignorancia* hará que los individuos contractuantes orienten sus decisiones sobre la base de consideraciones generales, universales y públicas que tengan como fin la justicia, en especial para favorecer a los individuos menos aventajados, porque no saben qué lugar van a ocupar, una vez que este *velo* sea levantado (Rawls, 2002, pp. 135-140).

Como se puede apreciar la concepción del *velo de ignorancia* está impregnada de la teoría moral kantiana del *imperativo* categórico, pues los individuos escogerían principios que fueran razonablemente aceptables para todos. Esto conduciría a que los individuos actuaran como personas racionales preocupadas por promover sus intereses, teniendo siempre en mente el bienestar general.

Tal como advierte Will Kymlicka, la proposición del *velo de ignorancia* es un examen intuitivo que los individuos se formulan para tomar decisiones que favorez-

can la equidad (Kymlicka, 1995). De esta manera, los individuos desecharían todo aquel planteamiento que les pudiera servir en su propio favor, pues de lo que se trataría es de buscar acuerdos justos, principalmente para los individuos menos favorecidos.

Tomando como base este *contrato hipotético* y teniendo por herramienta el *velo de ignorancia*, Rawls conforma lo que da en llamar la *posición original* cuya intención será establecer un procedimiento equitativo entre los individuos que conformarían el pacto social, según el cual cualesquiera que sean los principios convenidos en aquél, éstos tengan como fin la justicia.

En este sentido, la *posición original* asegurará que los acuerdos alcanzados por los individuos sean imparciales. Así, dicha posición representaría un intento para darle cabida tanto a los principios filosóficos razonables, como a los juicios que tenemos acerca de la justicia. El cometido de Rawls es que se conforme un consenso sobre estos principios y juicios en una situación de igualdad e imparcialidad.

En palabras del pensador norteamericano, la *posición original* «se describe (como) una situación simplificada en la cual individuos racionales que tienen ciertos fines y que están relacionados entre sí de cierta manera, habrán de escoger entre diversos cursos de acción teniendo a la vista su conocimiento de las circunstancias» (Rawls, 2002, p. 120).

El debate sobre los principios morales en torno a la justicia sería la piedra de toque sobre la que versaría esta posición. Por último, hay que considerar de nueva cuenta la orientación filosófica kantiana implícita

en la *posición original*, pues está concebida como una situación hipotética y ahistórica. Es una posición que busca asegurar la adopción de principios de justicia universalmente válidos independientemente de las contingencias temporales.

Es menester señalar que los individuos que harían suyos estos principios serían caracterizados como seres morales (*homo noumenon),* en contraposición a los individuos que buscan exclusivamente su bienestar (*homo phaenomenon)*. El hecho de que los individuos se comporten como agentes morales, esto es, personas libres e iguales que buscan definir acuerdos sociales bajo condiciones de imparcialidad, marcará una diferencia importante con respecto a otro tipo de contratos, como el que propondría una postura utilitarista, que maximizaría la regla de la mayoría.

El estatuto de agentes morales hará que los individuos en la *posición original* se comporten racional y desinteresadamente con el propósito de definir principios acordes a la justicia. Rawls cree que en la edad adulta los individuos desarrollan una cierta capacidad para comprender el sentido de la justicia y por ende adquieren habilidades para juzgar lo que es justo de lo que no lo es, a través de la razonabilidad.

Es por eso que cuando los individuos formulan razonamientos morales, están entrando a lo que el filósofo estadounidense llama un *equilibrio reflexivo*, cuyo objetivo es partir de intuiciones sobre el bien y compararlas con principios más generales de justicia.[2] De ahí que el *equili-*

2 En este *equilibrio reflexivo* radica la diferencia que Rawls tiene con la doctrina intuicionista.

*brio reflexivo* sea necesario para adoptar los principios de justicia, en términos de que es el instrumento que nos permite someter a la consideración moral las características del ordenamiento social.

De acuerdo con Rawls:

> Aunque la concepción de la posición original es parte de la teoría de la conducta, no se deduce de ello en modo alguno que existan en la realidad situaciones que se le parezcan. Lo que es necesario es que los principios que serían aceptados en tal situación desempeñen su papel en nuestro razonamiento y conducta morales (Rawls, 2002, p. 121).

Este conglomerado de conceptos y las situaciones que ellos explican crean la metodología que Rawls llama *justicia como imparcialidad,* cuyo objetivo es que ciertos individuos racionales en un *hipotético contrato social* adopten principios de justicia, teniendo como único impedimento un *velo de ignorancia* de por medio.

Si se cumplen todos estos postulados, esta situación dará paso a lo que Rawls sintetiza como una *sociedad bien ordenada,* que es definida como aquella sociedad diseñada para promover la justicia y concomitantemente el bienestar y la felicidad de sus miembros. Esta sociedad será caracterizada por dos elementos básicos: cada uno de sus integrantes admitirá y sabrá que los otros aceptarán los mismos principios de justicia, a la vez que cada cual tendrá conocimiento de que las instituciones sociales buscarán dar cumplimiento a dichos principios (Rawls, 2002, pp. 18 y ss).

En otros términos, esta *sociedad bien ordenada* se guiará bajo una *concepción de justicia*, esto es, un plan-

teamiento según el cual a los individuos se les asignan ciertos derechos y deberes a la vez de serles distribuidas las cargas y los beneficios sociales. Este será tema del siguiente apartado.

## Los dos principios básicos de la justicia

De acuerdo con la teoría de Rawls cuando los individuos en la *posición original* adoptan ciertas reglas de conducta están pensando en un ordenamiento social que ponderе la utilidad general, preocupados especialmente por aquellos miembros de la sociedad con mayores carencias.

Es por eso que la propuesta rawlsiana versará sobre el establecimiento de un sistema de cooperación social diseñado para promover el bienestar de todos aquellos que forman parte de él. El filósofo estadounidense cree que la cooperación social dará una mejor vida a cada uno de los individuos de la sociedad, que si aquellos vivieran de acuerdo a sus propios intereses.

En ese tenor, la propuesta del pensador norteamericano parte del supuesto de que se necesitan ciertos principios para organizar la convivencia social, teniendo siempre en mente una *concepción de justicia* (es decir la manera en que se aplica la justicia) que determine acuerdos básicos en materia de derechos ciudadanos, pero también la necesidad de promover un arreglo para la distribución de cargas sociales, en términos de compensar a los miembros menos aventajados de la sociedad, sin que ello vaya en detrimento de los individuos con mayores ventajas sociales.

Rawls está pensando estos principios para el ámbito de la justicia social, una justicia cuyo objetivo sea el de crear un contrato capaz de asignar derechos y deberes entre los individuos de la comunidad, a la par de la distribución apropiada los beneficios y las cargas sociales. Lo anterior conforma el presupuesto rawlsiano denominado *justicia redistributiva*.[3]

Estos principios únicamente tendrían cabida en una *sociedad bien ordenada*, que es aquella diseñada para la promoción del bienestar de sus integrantes y en la cual cada uno de sus miembros acepta y sabe que los demás admiten los mismos principios de justicia.

Esta premisa hará que los individuos se asocien de manera segura y coordinada al compartir una *concepción de justicia* que establece vínculos de amistad cívica. El discernimiento público de la justicia limitará a los individuos de la persecución de otros fines, al constituirse como el rasgo distintivo de esta *sociedad bien ordenada*.

3 Cabe destacar que en contraparte a la justicia redistributiva o distributiva se encuentra la justicia conmutativa que «es la que regula los intercambios: su objetivo fundamental es que las dos cosas que se intercambian sean de igual valor, con el fin de que el intercambio pueda ser considerado *justo* […]. La justicia distributiva es en la que se inspira la autoridad pública para la distribución de honores y gravámenes: su objetivo es que a cada uno le sea dado lo que le corresponde con base en criterios que pueden cambiar…los criterios más comunes son *a cada uno según su mérito, a cada uno según su necesidad, a cada uno según su trabajo*. Dicho de otro modo: la justicia conmutativa ha sido definida como la que tiene lugar entre las partes, la distributiva es aquella que tiene lugar entre el todo y las partes» (Bobbio, 1989, pp. 20-21).

Por ello, más allá de las diferencias entre los individuos por lo que es justo y lo que no lo es, lo cierto es que prevalecerá una concepción de justicia, la cual hará que se asignen derechos y deberes básicos, además de cargas y beneficios sociales como los principales elementos para cimentar la cooperación social.

Este es justamente el objetivo de *Una Teoría de la Justicia*: hacer que las instituciones básicas de la sociedad (la familia, el mercado y la constitución política) promuevan una equitativa repartición en la asignación de derechos y deberes sociales: una justa distribución de reglas que hagan un balance entre pretensiones competitivas y ventajas sociales.

En este sentido, la *posición original* conduciría a los individuos a adoptar principios de justicia a través de un *equilibrio reflexivo* y teniendo como único obstáculo un *velo de ignorancia* que ponderaría la utilidad general.

Es menester precisar que los principios a adoptar se inscribirían en un ámbito general, por ende, no estarían destinados a resolver problemas específicos, sino de la *estructura básica de la sociedad,* que es concebida por Rawls como la serie de instituciones más importantes de la sociedad.

Al respecto Rawls señala: «Por grandes instituciones entiendo la constitución política y las principales disposiciones económicas y sociales. Así, la protección jurídica de la libertad de pensamiento y de conciencia, la competencia mercantil, la propiedad privada de los medios de producción y la familia monógama son ejemplos de las grandes instituciones» (Rawls, 2002, p. 97).

Por esta razón, Rawls considera que estas instituciones deben responder a principios de justicia como la primera de sus virtudes, al distribuir de manera adecuada derechos y deberes por un lado y la determinación de las ventajas provenientes de la cooperación social por el otro.

Al mismo tiempo, Rawls cree que los individuos que firmarían el hipotético pacto social se encontrarían persuadidos para obtener cierto tipo de bienes por parte de las instituciones sociales.

El filósofo estadounidense los llama *bienes primarios*, y según él: «En esta concepción de la justicia social, las expectativas se definen como el índice de bienes primarios que un hombre representativo puede razonablemente esperar. Las perspectivas de una persona mejoran cuando puede prever una colección preferida de estos bienes» (Rawls, 2002, p. 20).

El pensador norteamericano divide estos *bienes primarios* en dos grandes rubros. Por una parte, encontramos los *bienes primarios sociales* que vendrían a ser los que distribuirían las instituciones sociales justas, y que en este caso se materializarían en la asignación de derechos y deberes para todos los individuos, así como en la repartición de la riqueza y las oportunidades sociales.

En la otra vertiente, estarían los *bienes primarios naturales* o aquellos que no serían distribuidos por las instituciones sociales, y que en este caso estarían representados por los talentos individuales: la inteligencia, las destrezas, la salud, entre otras cualidades afines a las personas.

Con base en estos elementos, Rawls construye un método para adoptar los principios básicos de justicia bajo la premisa de un criterio que denomina *regla maximin,* el cual consiste en que, ante la incertidumbre entre distintas posiciones respecto a la justicia, será tarea de los individuos jerarquizar las alternativas de acuerdo a los peores resultados que de ellas se esperen.

Por eso, en la visión de Rawls los individuos deberían escoger la alternativa cuyo peor resultado sea superior al peor de los resultados de las demás alternativas posibles (Rawls, 2002, p. 150). De ahí que los resultados que se esperen de la elección de la *regla maximin,* ponderen la utilidad mínima (en este caso a las personas menos favorecidas por la lotería de la vida) por sobre la utilidad máxima.[4]

Teniendo estos presupuestos, Rawls señala que los individuos se conducirían en función de *dos principios básicos de justicia*:

> Primero: Cada persona ha de tener un derecho igual al esquema más extenso de libertades básicas que sea compatible con un esquema semejante de libertades para los demás.
>
> Segundo: Las desigualdades sociales y económicas habrán de ser conformadas de modo tal que a la vez que: a) se espere razonablemente que sean ventajosos para todos, b) se vinculen a empleos y cargos asequibles para todos (Rawls, 2002, pp. 67-68).

4 En el criterio *maximin* estriba la principal diferencia de la teoría rawlsiana con la doctrina utilitarista.

El primer principio de justicia hace referencia a los derechos y deberes de los individuos, mientras que el segundo principio remite a la manera en que ha de ser organizada la vida social.

El primer principio de justicia debe ser visto a la luz de la tradición liberal de la defensa de las libertades cívicas básicas, que son expresadas bajo la máxima de la defensa de la libertad del individuo frente al Estado.

En este caso, los derechos y deberes básicos de los que nos habla Rawls tendrían que ver con lo que la teoría política denomina libertades ciudadanas, como lo son las libertades de asociación, expresión, reunión y voto.[5]

En palabras del filósofo norteamericano, las libertades a que hace referencia este primer principio son:

> la libertad política (el derecho a votar y ser elegible para ocupar puestos públicos) y la libertad de expresión y de reunión; la libertad de conciencia y de pensamiento; la libertad de la persona que incluye la libertad frente a la opresión psicológica, la agresión física y el desmembramiento (integridad de la persona); el derecho a la propiedad personal y la libertad respecto al arresto y detención arbitrarios, tal y como está definida por el concepto de estado de derecho. Estas libertades han de ser iguales conforme al primer principio (Rawls, 2002, p. 68).

5 Destaca el hecho de que estos derechos y deberes a los que hace referencia este principio sean los que en materia de teoría política Robert Dahl establece para conformar su esquema de la *Poliarquía,* que es concebida como la agrupación de muchas *arquías* o gobiernos (o lo contrario a la oligarquía) y que es la manera en que se expresan las democracias liberales modernas. (Dahl, 1996).

En cuanto al segundo principio, que en su primera parte advierte que *las desigualdades sociales y económicas habrán de ser conformadas de modo tal que se espere razonablemente que sean ventajosos para todos*, su adopción tendría que ver con la *regla maximin* que pregonaría la utilidad mínima de acuerdo con lo que en matemáticas se conoce como el *Óptimo de Pareto* (Rawls, 2002, p. 73).

De acuerdo con la interpretación que hace Rawls de este *Óptimo*, una distribución determinada es suficiente cuando mejora a determinadas personas sin detrimento de las demás.

Dicho en términos de Rawls:

> Dando por establecido el marco de las instituciones requeridas por la libertad igual y la justa igualdad de oportunidades, las expectativas más elevadas de quienes están mejor situados son justas si y sólo si funcionan como parte de un esquema que mejora las expectativas de los miembros menos favorecidos de la sociedad (Rawls, 2002, pp. 80-81).

El autor piensa que sería peor para los individuos menos aventajados la igualdad que una cierta desigualdad que les favorecería. La oposición a la desigualdad en nombre del igualitarismo sería a la postre perjudicial para los individuos menos aventajados.

Por ello, la *regla maximin* permitiría las disparidades en la renta, ya que estas podrían ayudar a mejorar los incentivos y aumentar la capacidad de la sociedad para ayudar y cooperar con sus miembros menos favorecidos (Rawls, 2002, pp. 81-85).

Empero, hay que destacar que la cláusula b) de este principio que hace referencia a la vinculación a *empleos y cargos asequibles para todos*, esto es, la oportunidad igual de todos los individuos a realizar sus propios fines, tendría prioridad sobre la cláusula a), pues de lo que se trataría es de ponderar la igualdad de oportunidades a todos los miembros de la sociedad, quienes harían uso de sus *bienes primarios naturales* (inteligencia, destrezas, habilidades) para tal fin.

En ese tenor, el segundo principio de justicia permitiría la desigualdad social entre los individuos, si y sólo si ésta favoreciera a los menos aventajados, así como la puesta en marcha de un principio de igualdad de oportunidades para que los individuos de acuerdo con sus destrezas y habilidades compitieran por los empleos y los cargos públicos.

En este caso, y volviendo a la teoría política, estos criterios tendrían que ver con la solidaridad social y con la definición de políticas programáticas que tuvieran por objetivo el combate a la pobreza a través de la justa redistribución del ingreso. Por otro lado, destaca el hecho de proponer que los individuos sea cual fuera el lugar en que los colocó la lotería de la vida, tengan la oportunidad de conseguir empleos y postularse para cargos públicos o ser funcionarios públicos, tomando únicamente como base sus destrezas y habilidades innatas.

Es importante señalar que para Rawls debe existir un *orden lexicográfico* (un orden jerárquico) en la adopción de estos principios, para que la justicia cumpla su razón de ser. De este modo, si no se cumple el primer principio (los derechos y deberes), el segundo Principio (cargas y bene-

ficios sociales) no podrá realizarse de manera clara. Ello debido a que se puede privilegiar la eficiencia a partir de restringir las libertades políticas fundamentales.

De acuerdo con el pensador estadounidense:

> Estos principios habrán de ser dispuestos en un orden serial dando prioridad al primer principio sobre el segundo. Esta ordenación significa que las violaciones a las libertades básicas iguales protegidas por el primer principio no pueden ser justificadas ni compensadas mediante mayores ventajas sociales y económicas (Rawls, 2002, p. 68).

Rawls considera que la adopción de estos *principios básicos de justicia,* conducirían a los individuos a un ordenamiento social correcto, y que incluso este *cemento de la sociedad* les permitiría sentar las bases de su propia felicidad, pues cuando las instituciones sociales son justas y permiten a las personas desarrollar sus proyectos de vida, sin mayor restricción que el respeto a las reglas de convivencia, estaremos en presencia de la realización de los individuos.

Según Rawls, la felicidad tiene dos aspectos: la ejecución de un proyecto racional de vida y la confianza del individuo en desarrollarlo con plenitud. Por eso para el filósofo norteamericano: «un proyecto racional (de vida), cuando se realiza con seguridad, hace una vida plenamente digna de elección, y no exige nada más. Cuando las circunstancias son especialmente favorables y la ejecución particularmente afortunada, la felicidad de una persona es completa». (Rawls, 2002, p. 497)

Como hemos revisado, el planteamiento rawlsiano es interesante para comprender la forma del *deber ser* de un ordenamiento social que permitiera disponer de ciertas condiciones de convivencia social que a su vez dieran lugar a la estabilidad política.

Aunque hay rasgos que podrían situar a esta propuesta dentro del rango del utopismo, al aludir a nociones como el *velo de ignorancia*, la *posición original* o la *sociedad bien ordenada*, lo que importa es revisar el trasfondo de la teoría rawlsiana que en sí misma es un planteamiento novedoso que crearía las condiciones indispensables para la gobernabilidad teniendo como base la justicia.

Toca ahora revisar las críticas que *Una Teoría de la Justicia* suscitó en el campo de las distintas escuelas de pensamiento filosófico desde su aparición en 1971.

# Segunda parte

Tenemos que mostrar hasta qué punto la política liberal puede ser reconducida hacia unos fundamentos que incluyen, por lo menos, la parte más central o importante de la ética que la mayoría de nosotros acepta. Tenemos que mostrar que los liberales son capaces de vivir lo que la mayoría de nosotros consideramos una vida buena, humana.

Ronald Dworkin, *Ética privada e igualitarismo político*

# La teoría de la justicia y sus críticos

*Una Teoría de la Justicia* representó un parteaguas para la filosofía política contemporánea, en la medida que de ella se derivaron una serie de apreciaciones sobre el carácter de la justicia y la manera en que ésta debía ser concebida en las sociedades democráticas modernas.

Por ello, la repercusión de la obra rawlsiana se vio reflejada no sólo al interior de la filosofía política, sino también en el quehacer de la filosofía moral y la jurídica, específicamente en el constitucionalismo.

Sin duda uno de los atractivos implícitos en la *Teoría de la Justicia* de John Rawls es su genealogía contractualista. Hay que recordar que el objetivo de esta escuela es responder a los temas clave de la teoría moral, como aquellos que hacen referencia a los deberes que la ética nos impone, así como la obligación de cumplir dichos mandatos.

Es menester señalar que la popularidad y aceptación de esta corriente de pensamiento data del siglo XVIII, periodo en que los historiadores sitúan el inicio de la modernidad. La transición del feudalismo al capitalismo rompió con la tradición de la interpretación teológica del

mundo para dar paso a las respuestas científicas sobre la naturaleza del individuo y la interacción en su entorno, razón por la que se le otorgó el calificativo de etapa de la Ilustración.

Para Kant, la época de la Ilustración permitió a los hombres salir de la *minoría de edad* y *pensar por sí mismos*, aún a pesar de las restricciones al libre pensamiento que podrían imponer algunas instituciones tradicionales como la Iglesia o el Ejército.

Según Kant cuando los hombres concibieron de manera distinta el orden social hicieron un *uso público de la razón,* que les permitió dejar de lado el tutelaje y optar por la autonomía de pensamiento (*sapere aude*) (Kant, 1999, pp. 25-38).

Autores como Michel Foucault han señalado que la interpretación kantiana de la Ilustración conduce a interrogarnos sobre el significado de la modernidad, entendida desde entonces como la manera de encarar el *presente*, esto es, el paso de una sociedad en Ilustración a una sociedad Ilustrada. Para el filósofo francés este cometido no se ha cumplido aún, por lo que es menester seguir interrogándonos sobre la actualidad y la actitud que en ella asumimos como individuos (Foucault, 1996).

En este sentido, la actitud de la escuela contractualista —como heredera de la Ilustración— ha sido la de diseñar las formas de organización social a través de la razonabilidad, como el elemento insustituible para vislumbrar el espíritu que debe permear a los individuos y a sus instituciones.

Concomitantemente, otro fundamento que se desprende de este enfoque es que la autoridad es concebida como

una creación de los individuos, desmantelándose así la concepción teológica que remitía a la justificación de la autoridad apelando a la fe en entidades no humanas.

La obra primigenia de Rawls está impregnada de la esencia contractualista y se sitúa justamente en el terreno de la interpretación de lo que *debe ser* la justicia en las sociedades democráticas modernas. De ahí su apelación a ciertos *principios* como los elementos torales en la constitución de un orden social que otorgue certidumbre a los individuos, teniendo como noción la idea de la justicia social.

Como tesis contractualista, la obra de Rawls encontró espacio para el debate, la crítica y las reformulaciones por parte de distintas doctrinas filosóficas. Por su peso e importancia la *Teoría de la Justicia* ha sido revisada desde los más diversos ángulos de pensamiento.

Por ejemplo, la han examinado las propias corrientes que Rawls retomó para formular su obra: el liberalismo y el igualitarismo. Así también, ha sido impugnada por sistemas filosóficos de fuerte prosapia, como el marxismo analítico, el comunitarismo y el republicanismo.

Por ello, la evaluación de la teoría rawlsiana versa desde las posturas que la conciben como teoría *insuficientemente liberal*, *limitadamente igualitaria* o equívoca en algunas de sus pretensiones, hasta las visiones que la descalifican por su carácter *atomista* al ponderar únicamente el rol del individuo, así como por su pretensión universalista.

Sin aspirar a realizar una revisión minuciosa de estas críticas, analizaremos los principales criterios que examinan al encarar algunos de los elementos de la obra

primigenia de Rawls. Ello nos permitirá acercarnos a los aspectos más *débiles* de la obra rawlsiana, a efecto de evaluar si aquellos afectan en modo significativo una teoría que a nuestro juicio reúne los elementos indispensables para conformar el quehacer político en las democráticas modernas.

## Las aportaciones desde el igualitarismo

En principio, hay que considerar que para el igualitarismo la prioridad se define por la equidad y la igualación de oportunidades para todos los individuos. Rawls en su *Teoría de la Justicia* aspira a un ordenamiento social que pondere una *justicia redistributiva,* para lo cual recurre a los siguientes postulados.

Por una parte, conforme a su primer principio de justicia (derechos y deberes para todos los individuos) destaca la igualdad de las personas ante la ley como punto de partida de un ordenamiento social satisfactorio. Por otro lado, y de acuerdo a su segundo principio de justicia, Rawls considera que las desigualdades sociales deben ser compensadas por las instituciones políticas a efecto de que la lotería de la vida no sea un impedimento para el desarrollo de los individuos.

No obstante para llevar a cabo lo anterior, Rawls parte del establecimiento de un *principio de diferencia*, esto es, que se permita la desigualdad en aras de la igualdad. Con ello, se aceptarían las desigualdades sociales si y sólo si derivaran en el beneficio de las personas menos favorecidas, estableciéndose con ello el objetivo de la distribución de la riqueza.

Paralelo a este cometido, Rawls también defiende la idea de igualdad de oportunidades para todos los individuos, en términos de que tengan las mismas oportunidades de acceso a empleos y cargos públicos de acuerdo con sus capacidades innatas y no por la determinación que su menor o mayor fortuna les imponga.

Teniendo como referencia esta base conceptual, los autores igualitaristas desarrollan la crítica a la teoría rawlsiana en los siguientes términos.

Ronald Dworkin comparte muchos de los principios expuestos por Rawls, pues considera que el igualitarismo es la parte más importante de su obra y que ese sólo hecho la convierte en una propuesta interesante.

No obstante, advierte que uno de los puntos más criticables a la teoría rawlsiana es el relativo a que en la distribución de *bienes primarios de tipo social*, se correría el riesgo de caer en razonamientos contraintuitivos. Dworkin pone el ejemplo de un individuo con graves afecciones físicas pero que cuenta con una gran riqueza, el cual tendría que transferir parte de su renta a un individuo no opulento pero que se encuentra bien físicamente. Este autor considera que el primer individuo resultaría perjudicado por el igualitarismo rawlsiano, si se toma en cuenta que buena parte de su riqueza la destina al tratamiento de sus discapacidades.

Empero, hay que aclarar, siguiendo a Rawls, que la privación de ciertas capacidades físicas (los *bienes naturales primarios*), se vería del mismo modo recompensado que en el caso de los individuos con menor renta. Sin embargo, Dworkin enfatiza los riesgos de las transfe-

rencias de individuos más aventajados a aquellos con menores posibilidades recurriendo a otro caso.

Parte del supuesto de considerar dos individuos que inician su vida productiva teniendo los mismos recursos y capacidades. Uno opta por trabajar arduamente e incrementar su riqueza y el otro por derrochar la suya en actividades de consumo.

Para Dworkin, la teoría de Rawls haría que el segundo individuo, en su etapa de adulto mayor, fuera compensado por el primero, puesto que es quien más recursos tiene y debe distribuir parte de ellos a quien le hacen falta. De acuerdo con este autor, lo anterior propiciaría un resultado desastroso para el igualitarismo.

En ese sentido, Dworkin cree que la mejor opción para evitar estos resultados contraintuitivos es partir del establecimiento de una *igualdad de recursos* y no de bienes primarios naturales y sociales como lo propone Rawls.

Para formular su proposición Dworkin parte de una *hipotética subasta de recursos impersonales* (materiales) entre individuos que se encuentran dotados del mismo poder adquisitivo. En dicha subasta cada cual se hace de sus propios bienes de acuerdo con sus intereses y queda satisfecho por su elección.

Una vez terminada la subasta, los individuos utilizarían sus bienes para dar rumbo a su plan de vida, así como para adquirir *seguros* ante eventuales desamparos futuros que pudieran ser provocados por las distintas capacidades de cada persona para administrar su riqueza.

De acuerdo con Dworkin, la fórmula *subasta-seguros* permitiría a cada individuo corregir los efectos de su ubicación social, a la vez de protegerlos ante las calami-

dades de los riegos innatos del plan de vida que cada uno de ellos eligió (Gargarella, 1999, pp. 69-75).

Con todo y que la propuesta dworkiniana es atractiva, su materialización concreta en la realidad resulta para la teoría política mucho más difícil de concebir que la esbozada por Rawls, pues aquí se pondera la igualación de todos los individuos a partir de similares recursos, así como la manera de salvar parte de esos recursos ante eventuales desgracias. Así, el plan de Dworkin tendría más atributos para quedarse en el terreno filosófico, aunque es importante en función de que apunta la pertinencia de no errar el camino del igualitarismo.

Este es un punto crucial para Dworkin, pues cree que las políticas gubernamentales se deben definir con base en este presupuesto. No es casual que en una de sus más recientes obras, señale que en materia de ideales políticos, la igualdad está en peligro de extinción, siendo que aquella es una virtud de la vida democrática, pues es la que define, entre otros aspectos, los principios humanistas y de responsabilidad social.

Para Dworkin la verdadera igualdad será la que se centre en el valor de los recursos que cada persona tiene a su disposición, de ahí que insista en la distribución de recursos como la punta de lanza de su teoría. No obstante, es necesario advertir que recientemente Dworkin ha ampliado la provisión de recursos a distintas áreas del campo social.

Este autor piensa en recursos como los sanitarios, los subsidios para el desempleo, la reforma para la financiación de las campañas electorales, el suicidio asistido y la ingeniería genética (Dworkin, 2003).

Como se aprecia, la crítica dworkiniana es importante para la teoría de la justicia de Rawls en la medida que pone el énfasis en la concepción de igualdad, entendida como la base para la formulación de políticas programáticas que tomen en cuenta al individuo en cuanto tal, así como a la necesidad de que el gobierno oriente sus acciones al terreno de la justicia social.

Otro autor que hace una crítica a las tesis rawlsianas es Amartya Sen, quien refuta la parte relativa a los *bienes primarios sociales* que distribuiría el gobierno a los individuos menos aventajados de la sociedad, y de paso también pone en tela de juicio la propuesta dworkiniana de la distribución de recursos a todos los individuos. No obstante, es menester señalar que las coincidencias de Sen con Rawls son significativas y de fondo, pues ambas propuestas se encaminan a buscar la justicia social.

Para Sen, el concebir la distribución de ciertos bienes materiales o de recursos a los individuos a efecto de transformarlos en libertades es una propuesta riesgosa, pues se corre el peligro de adoptar *teorías fetichistas*. De acuerdo con el filósofo hindú, antes de pensar en la distribución o asignación de recursos se debe tomar en cuenta el contexto en el que viven los individuos, pues se pueden dar casos en que ciertos bienes no satisfagan las necesidades de personas que tienen un distinto *modus vivendi*.

Según Sen, la visión rawlsiana preconiza los medios para conseguir libertades, esto es, ciertos bienes materiales suministrados por el gobierno a los ciudadanos, cuando lo que se debe ponderar son las diferencias que tienen los individuos en sí mismos, lo que necesariamente los lleva a modificar sus necesidades materiales. Por

ello, considera que ciertos bienes pueden tener distintos fines para personas diferentes de acuerdo con el ambiente en que se desenvuelven.

Para Sen lo indispensable es fijar nuestra mirada en una concepción igualitaria que tome en cuenta las distintas capacidades de los individuos, mismas que se traducirían en desempeños. Según esta peculiar noción, las capacidades de los individuos dan como resultado ciertos desempeños que varían de los más complejos (un plan de vida exitoso, la integración a la sociedad) a los más simples (buena salud, buena alimentación) (Sen, 1980).

En opinión de Sen, distintos individuos en diversos contextos valoran de modo diferente estos *desempeños* y el igualitarismo debe tomar en cuenta estas valoraciones, de tal suerte que, por ejemplo, en países pobres las políticas igualitarias se debían centrar en *desempeños básicos* como el lograr que las personas estén bien alimentadas o cuenten con un adecuado sistema de salud para prevenir y atender enfermedades que les puedan provocar la muerte.

En cambio, en países en que los individuos cuentan con una capacidad de renta mayor, se debían concebir *desempeños superiores* como los relacionados con la expansión de la ciencia y la cultura.

En suma, se observa que la crítica de Sen está formulada en términos de método, pues para él es imposible hacer una correlación entre los *bienes primarios* de los que dispone un individuo y el bienestar que pueda alcanzar. Para Sen, los individuos difícilmente podrían traducir bienes en prosperidad, máxime si no se tiene una visión integral del contexto de las personas, por lo que sería preferible

detenerse a indagar en el modo de vida del individuo para realizar una evaluación de *lo que necesita*.

No obstante que las premisas de Sen resulten también difíciles de traducir en la realidad sobre todo por las distintas interpretaciones que se les puede dar a las ideas de las *capacidades* y los *desempeños*, lo cierto es que amplían la visión igualitaria en términos de concebir a los individuos con potencialidades, necesidades y contextos distintos, máxime al momento de concretar políticas públicas que tengan como fin la justicia social.

Por último, es importante destacar que para Sen la redistribución de bienes entre los individuos menos favorecidos debe ser vista como una ampliación de sus libertades. De acuerdo con el autor asiático, para que la democracia tenga razón de ser debe procurar reducir la brecha entre personas favorecidas y no favorecidas, pues de lo contrario se correría el riesgo de que los segundos no alcanzaran una *completa libertad* (Sen, 1999).

La demanda de Sen encuentra sus raíces justamente en el planteamiento del liberalismo igualitario, donde el Estado debe jugar un rol dinámico, tanto al promover los derechos y obligaciones de los ciudadanos como en la redistribución del bienestar con los miembros de la sociedad menos aventajados, principalmente en los rubros de acceso a la salud y educación.

Por su parte, Gerald Cohen manifiesta su desacuerdo con la teoría de Rawls principalmente en el *principio de diferencia,* según el cual las desigualdades sociales han de ser permitidas siempre y cuando éstas se traduzcan en beneficio para los individuos menos aventajados. Para él, la sola idea de plantear la desigualdad en nombre de

la igualdad resulta censurable, pues derrumba el edificio igualitario diseñado por Rawls.

Cohen señala que el esquema compensatorio de los individuos más aventajados a los menos afortunados propuesto por Rawls es cuestionable en la medida que los primeros no se encontrarían comprometidos con la *justicia redistributiva*, pues la idea de solidaridad no se vería reflejada en su conducta en la medida que tienen resuelta su vida futura.

Para este autor, lo que sí podría suceder es que si las personas con mayores oportunidades económicas entraran al esquema *redistributivo* rawlsiano, se estaría en presencia de un *chantaje* permanente porque dichos individuos buscarían a toda costa prebendas y beneficios en nombre de la ayuda que prestan.

Asimismo, al analizar el *segundo principio de justicia* de Rawls, Cohen advierte que los individuos más aventajados resultarían doblemente beneficiados, puesto que por un lado harían uso de sus *bienes naturales* para conseguir las mejores posiciones sociales. De este modo, resultan premiados por la lotería de la vida y por las instituciones sociales, lo cual los pone en una situación de franca superioridad frente a los individuos menos favorecidos.

En su defensa, Rawls dirá que esas desigualdades son necesarias en términos de que no se puede castigar a los individuos más aventajados porque ello iría en detrimento de los menos afortunados. Así, si no se incentiva a los primeros, la suerte de los segundos quedará en entredicho.

No obstante, Cohen insistirá en que el *chantaje* de los individuos más aventajados tenderá a ser la regla de su

comportamiento, pues sabedores de sus capacidades y posición buscaran en todo momento que las instituciones los recompensen.

Por ello, en lo concerniente a la ayuda a las personas con menores capacidades y riqueza, dichos individuos actuarán de acuerdo al provecho que puedan obtener por su nulo compromiso con la justicia social (Gargarella, 1999, pp. 79-85).

Sin duda, la crítica realizada por Cohen parte del hecho de considerar la realidad objetiva, donde los individuos con mayor riqueza, de acuerdo con la lógica capitalista, buscan la multiplicación de su fortuna aún a costa de los demás, y donde la solidaridad es un elemento secundario, si no es que pasado por alto.

Justamente a este propósito está destinada la teoría de Rawls: buscar la solidaridad social como la piedra de toque de la justicia. Aunque Cohen conciba esta tesis como una visión idílica, lo cierto es que desde el *deber ser* se debe empezar a plantear esta idea para los *modus vivendi* y *operandi* de nuestras actuales sociedades democráticas, máxime si aspiramos a que se generen las condiciones adecuadas de estabilidad política y bienestar social.

Empero, hay que considerar la réplica que hace Cohen como parte su reflexión en torno a la realidad objetiva, que en la visión de Rawls es lo que *no debe ser*.

La obra rawlsiana ha recibido también refutaciones de una autora feminista: Catherine MacKinnon. Esta autora hace en principio una crítica general al liberalismo igualitario de Rawls, al que considera —como toda teoría liberal— una visión *atomista* de la sociedad que no concibe la multiplicidad de grupos que existen

y que dan forma a la vida en comunidad, como es el caso de las mujeres.

Según MacKinnon, la visión radicalmente individualista de Rawls no le permite ver que existen grupos que son excluidos, ya sea porque son minoritarios o porque la sociedad tiene una concepción errónea de ellos. La autora está refiriéndose otra vez a las mujeres como el grupo social que más padece la dominación, por lo que cree que un enfoque que retome estos contenidos es preferible a uno que, aparte de ser una visión masculina, pondera un individualismo a ultranza (Gargarella, 1999, pp. 85-97).

Más allá de las valoraciones realizadas por MacKinnon, lo cierto es que en defensa de la teoría de Rawls, ésta protegería al grupo de las mujeres de dos formas. Por un lado, desde el *primer principio de justicia* que las consideraría individuos dotadas de derechos inviolables. Por otro lado, el *segundo principio de justicia* las valoraría, si fuera el caso, como grupo social marginado y en desventaja con respecto a los hombres. Justamente aquí operaría la idea de la *justicia redistributiva* como compensatoria de las desigualdades sociales que pudiera experimentar este grupo social.

Quizá la crítica de esta autora sea la más endeble porque se inscribe dentro de las visiones que descalifican *per se* a las teorías liberales, ya sea por ensalzar al individuo como fin en sí mismo, o por su marcada dosis contractualista.

Por último, la teoría rawlsiana ha recibido comentarios en torno a la metodología con la cual se construye, principalmente de Brian Barry y Robert Paul Wolff. En

principio, Barry argumenta la importancia de la obra de Rawls en términos del significado moderno de la justicia, no obstante, critica la forma de exposición y redundancia de los conceptos, así como el aislamiento de algunos aspectos torales del liberalismo —como la propiedad privada— y la forma en que se introduce un principio de distribución con implicaciones igualitarias cercano a las posturas socialistas, pero abiertamente contrario a su antítesis: el propio liberalismo.

Barry reitera que la verdadera «esencia del liberalismo es la concepción de una sociedad constituida por unidades independientes y autónomas, que cooperan sólo cuando los términos de la cooperación fomentan los fines de cada una de las partes» (Barry, 1993, p. 172). Ante ello, este autor considera inadecuado fundar una teoría igualitaria desde una óptica liberal, pues las bases teóricas de ambas posturas filosóficas son excluyentes, primordialmente en lo referente a la búsqueda del bienestar general.

Por ese motivo, Barry enfocará su propuesta a la búsqueda de un esquema social donde cada uno de los individuos tenga *oportunidades* para desarrollar su plan de vida, en contraposición a la idea rawlsiana de *bienes*.

Por otra parte, Wolff afirma que el texto de Rawls no está bien estructurado en términos de exposición de motivos y argumentación de conceptos, y que su objetivo se centra en esbozar la demostración de un *teorema* más que una teoría de la justicia. Este autor sitúa la obra rawlsiana en la tradición de la economía política liberal utópica, a la vez de caracterizarla «como una *apología* filosófica con un sello igualitario del capitalismo liberal del Estado de bienestar» (Wolff, 1981, p. 175).

Cabe hacer notar que las críticas de Barry y Wolff se inscriben en la disputa entre las posturas liberal e igualitaria, por lo que para estos autores la teoría de Rawls no es genuinamente liberal ni compatible con el igualitarismo, en tanto que la justificación de estas doctrinas de pensamiento, hunden sus raíces en los modos de producción capitalista y socialista, respectivamente.

Así, de acuerdo con Barry y Wolff el liberalismo igualitario de Rawls resulta un contrasentido, convirtiéndose más que en una propuesta teórica en un manifiesto ideológico. Como se puede apreciar, estas críticas ponderan la insuficiencia metodológica de la teoría rawlsiana y la imposibilidad de concatenar los postulados del liberalismo y del igualitarismo.

No obstante, considero pertinente señalar que dichas réplicas tienen que ver más con un sentido de descalificación *per se* de la obra de Rawls, que con un análisis de las repercusiones que traería para la justicia social el enlazar las ideas de libertad e igualdad de doctrinas filosóficas consideradas polares, como fue la pretensión del pensador norteamericano.

Revisemos ahora las principales críticas a la obra de Rawls desde el llamado liberalismo conservador o libertario.

## Las objeciones desde el liberalismo nozickeano

Los autores igualitarios consideraron *Una Teoría de la Justicia* como una obra *insuficientemente igualitaria,* mientras que los liberales de cepa la concibieron como *insuficientemente liberal*. En el terreno del llamado liberalismo

conservador o libertario,[1] las principales y más agudas críticas a la propuesta rawlsiana provinieron del filósofo estadounidense Robert Nozick, quien en su obra *Anarquía, Estado y Utopía* refuta las principales tesis de Rawls.

Nozick partirá del hecho de que no se puede concebir una auténtica teoría liberal a la luz de las premisas esbozadas por Rawls, primordialmente las que se refieren al cuestionamiento de los presupuestos con los que nació esta doctrina de pensamiento: el sistema de libre mercado y los derechos de propiedad, como los mecanismos indispensables para garantizar la libertad del individuo frente al Estado.

Según Roberto Gargarella, la posición de Nozick hay que entenderla a partir de su marcada defensa de las posturas situadas en el ala derecha norteamericana que vieron en la obra de Rawls un atentado contra los fundamentos del liberalismo (Gargarella, 1999, p. 75).

Cuando Robert Nozick escribió en 1974, *Anarquía, Estado y Utopía*, su principal objetivo fue el de analizar la relación entre los derechos individuales y las funciones sobre las cuales el Estado obtenía sus bases de legitimidad.

Nozick pone en entredicho los postulados anarquistas que refutan la necesidad de existencia del Estado, señalando que éste es indispensable para garantizar la seguridad de los individuos y la buena marcha del libre

1 Es importante mencionar que para Paulette Dieterlen el adjetivo *conservador* otorgado al liberalismo de Nozick es erróneo, porque su doctrina está por el respeto a las libertades no por su ausencia ni por la conservación de privilegios a costa de ellas. Por ello, sería más preciso hablar de *liberalismo libertario*.

mercado. Este autor señala que esos deben ser los únicos ámbitos en los cuales el Estado debe actuar, o, de lo contrario, se correría el riesgo de que se pudiera atentar contra los principios liberales.

En un segundo momento, y en clara alusión a la *Teoría de la Justicia* de Rawls, Nozick analiza el rol de un Estado altamente interventor, al cual define como productor de *derechos negativos* y exhaustivos, por lo que propone una *teoría retributiva* de los derechos en contraposición a la teoría *redistributiva* de la *justicia*. Abundaremos ahora en las críticas que hace Nozick a la teoría rawlsiana, destacando los fundamentos sobre los que descansan sus objeciones al liberalismo igualitario.

Nozick recurre a la revisión de la teoría del *Estado de naturaleza* descrito por Locke, en la cual los individuos disfrutan de una plena autonomía de la voluntad, con los únicos límites impuestos por el derecho natural, que se traduce en que nadie puede dañar a otro en su vida, salud, libertad y propiedad. Según la tesis lockeana, cuando se viola ese principio los individuos poseen el derecho inalienable de castigar en términos proporcionales al trasgresor.

Para Nozick, la existencia de un Estado de tales características respondió a la necesidad de construir un espacio en el que fuera posible la identificación de una serie de características humanas. Según él, este hecho hizo que los individuos tendieran a agruparse en asociaciones de protección mutua que les permitirían mejorar su condición de vida. Ello, a su vez, dio lugar a un sistema en el que las leyes de mercado rigieron la vida en comunidad y en el cual las asociaciones entraron en

una confrontación permanente, pero en función de la disputa por los clientes.

Para este autor, lo anterior derivó en la búsqueda de acuerdos de convivencia, siendo tarea del Estado la mediación del conflicto. La idea de Nozick es que las asociaciones de individuos gocen de autonomía al establecer contratos, sin que exista más impedimento que el otorgado a la protección de los intereses individuales por parte de alguna institución coercitiva.

Por ello, este autor retoma los fundamentos del liberalismo de Adam Smith al afirmar que la conformación del Estado no fue el resultado de un pacto social, sino el producto del proceso de la *mano invisible* del mercado, a través del cual se llegó al establecimiento de reglas de coexistencia y en el que los individuos se limitaron a actuar únicamente en defensa de sus derechos a través de ese ente.

Para Nozick el hecho de que el Estado no intervenga en los contratos particulares, sino sólo en funciones de gendarmería o de protección de la seguridad de los individuos, lo convierte en un ente viable, en un *Estado ultramínimo* que no atenta contra las decisiones de las personas y en el que, por ende, no es posible la *justicia redistributiva*.

De acuerdo con este filósofo, un auténtico Estado liberal no podría obligar a los individuos a sacrificar parte de su talento o riqueza en favor de otros, pues con ello se violarían sus derechos fundamentales

La defensa del *Estado ultramínimo* que hace Nozick le sirve para justificar lo que considera serían los males de un *Estado más extenso* y de paso dirigir sus más

férreas críticas al liberalismo igualitario rawlsiano. En la formulación de lo que para él sería una teoría de la justicia de rasgos liberales puros (o liberal-libertarios), señala que ninguna dimensión natural (mérito moral, inteligencia, habilidades) sirve de pauta para la distribución de bienes.

Nozick conforma su teoría de la distribución de bienes a partir de los siguientes principios: un principio de justicia en la adquisición, uno en las transferencias y otro de rectificación.

Los dos primeros principios permitirían que una distribución fuera justa y que se adquiriera el derecho de propiedad en la distribución de bienes, en el entendido de que cualquier distribución que resultara de transferencias libres sería justa en sí misma. En tanto, el principio de rectificación se encargaría de resolver las injusticias producidas por las distribuciones pasadas.

Para la visión de justicia que tiene Nozick, el elemento que posibilitaría la distribución de bienes tendría que enmarcarse en la libre transmisión individual, lo que constituiría el epicentro del sistema retributivo del liberalismo.

De acuerdo con la argumentación de Nozick, el esquema de *justicia redistributiva* defendido por Rawls es inoportuno desde la perspectiva liberal, debido a que las distribuciones sólo se llevarían a cabo a través de intervenciones continuas (léase de las instituciones) en la vida de las personas, tales como la prohibición de transacciones o las confiscaciones de bienes.

Nozick recurre a un ejemplo *sui géneris* para explicar las bondades de su postura.[2] Este filósofo imagina una sociedad basada en los principios rawlsianos, en la cual la riqueza se distribuye de una forma no retributiva, sino redistributiva con el objeto de alcanzar la igualdad.

Nozick señala que en dicha sociedad vive el que fue un destacado jugador de baloncesto Wilt Chamberlain (equiparable a Michel Jordan), quien acuerda con los directivos de su equipo que para seguir defendiendo esa camiseta, será necesario que una parte de la recaudación de la taquilla de cada partido sea para él, para lo cual habrá de disponerse una urna especial en la que los aficionados depositarán cierta cantidad de dinero para este peculiar ídolo.

Según Nozick, los fanáticos, con tal de ver jugar a Chamberlain en su equipo, acudirían gustosos a abarrotar el estadio sin importarles transferir cierto monto del dinero del boleto que han pagado a la causa de este jugador de baloncesto, quien después de una temporada habrá incrementado sus ganancias notablemente.

Con este ejemplo, a Nozick le interesa mostrar que determinados actores acuerdan ciertos contratos a su entera libertad, sin que por ello se ponga en entredicho su actitud ni que ello vaya en detrimento de terceros. Para él, este sería el típico modelo de intercambio libre de bienes sobre el cual nadie tendría derecho alguno de propiedad.

Para Nozick este es el tipo de contratos entre particulares que hay que defender porque responde a una lógica de transferencia y distribución de bienes justa, al contra-

2 Dicho sea de paso, este es el ejemplo que circunda toda la obra de Nozick.

rio del esquema que propone Rawls, pues resultaría poco probable que los individuos decidieran actuar de acuerdo con los principios igualitarios toda vez que esas pautas de acción se verían superadas por la libertad de elección que realizarían las personas o asociaciones.

En ese tenor, Nozick cree que el quid de la justicia en una sociedad liberal está en los derechos de propiedad a partir del principio moral de *ser dueño de uno mismo*, lo que le lleva a concluir que sólo en un modelo económico capitalista con *Estado ultramínimo* se permitiría la plena autonomía individual.

En palabras de Nozick:

> Si se hace por medio de impuestos sobre salarios o sobre salarios que superen cierta cantidad, por medio de la confiscación de utilidades, o por medio de la existencia de una gran olla social, de manera que no es claro de dónde viene y a dónde va qué, los principios pautados de justicia distributiva suponen la apropiación de acciones sobre otras personas. Apoderarse de los resultados del trabajo de alguien equivale a apoderarse de sus horas y a dirigirlo a realizar actividades varias. Si las personas lo obligan a usted a hacer cierto trabajo o un trabajo no recompensado por un periodo determinando, deciden lo que usted debe hacer y los propósitos que su trabajo debe servir, con independencia de las decisiones de usted. Este proceso por medio del cual privan a usted de estas decisiones los hace copropietarios de usted (Nozick, 1988, pp. 173-174).

Esta postura, apoyada por el ejemplo del basquetbolista, le ha valido a Nozick diversas críticas desde el igualitarismo. Thomas Nagel, destacado filósofo yugoslavo-norteamericano, ha puesto de manifiesto el hecho de que si determinados individuos acceden voluntariamente a transmitir parte de sus bienes (en este caso cierta cantidad de dinero al connotado jugador de baloncesto), ello no significa que acepten sin reparo alguno el nuevo modelo de distribución, puesto que aunque han participado en dicha transferencia de bienes, se ven perjudicados por la nueva distribución, toda vez que su posición real no depende sólo de lo que poseen, sino también de la riqueza que habría acumulado Chamberlain.

Siguiendo esta lógica, cabe hacer notar que no es verdad que nadie salga perjudicado de este acuerdo, pues pensemos en los propios compañeros de equipo de Chamberlain, quienes recibirían una suma menor de salario que la de su compañero estrella. Además, hay que ponderar el hecho de que quizá no todos los aficionados estén de acuerdo con ese contrato, pero que en aras de ver a su equipo deben transferir parte del dinero que pagaron por su boleto al jugador estelar.

Otro de los elementos que analiza Nozick para cimentar su teoría, es la discusión que propone a partir del principio de la *estipulación lockeana*, en el que observa la forma en que las acciones de apropiación de algunos individuos sobre ciertos bienes no necesariamente afectan a otros, sino que incluso podrían ser benéficas para estos últimos.

En esa argumentación, el filósofo liberal advierte que únicamente en casos excepcionales en que esté en

disputa un bien privado de uso público (por ejemplo, un manantial en tiempos de sequía), la legislación debe imponer limitaciones sobre los derechos de propiedad que, sin hacerlos desaparecer, permitan la compensación de situaciones particulares de empeoramiento.

No obstante, para Nozick por lo general las reglas que establecen la propiedad privada no interfieren en la vida de los individuos, puesto que las apropiaciones productivas no suelen dejar a nadie peor que antes.

En términos de Nozick:

> ¿Empeora la situación de las personas que no son capaces de apropiarse (no habiendo más objetos accesibles y útiles no poseídos) por un sistema que permite la apropiación y la propiedad permanente? Aquí entran varias consideraciones sociales y familiares que favorecen la propiedad privada; incrementa el producto social al poner medios de producción en manos de quienes pueden usarlos más eficientemente (con beneficios); se fomenta la experimentación, porque con personas separadas controlando los recursos, no sólo hay una persona o grupo pequeño a quien alguien con una nueva idea tenga que convencer de ensayarla. La propiedad privada permite a las personas decidir sobre forma y tipo de riesgos que quieren correr, produciendo tipos especializados de riesgo que correr; la propiedad privada protege personas futuras al hacer que algunas retiren recursos del consumo presente para mercados futuros; ofrece fuentes alternas de empleo para personas no populares que no tienen que convencer a ninguna persona o pequeño grupo para contratarlos, etcétera.

> Estas consideraciones entran en una teoría lockeana para respaldar la afirmación de que la apropiación de propiedad satisface la intención de la estipulación «que quede suficiente y tan bueno» (Nozick, 1988, pp.177-178).

Aunque a primera vista la propuesta nozickeana parece atractiva, la réplica desde el igualitarismo se ha dado desde el desencumbramiento del liberalismo a ultranza. El razonamiento de Nozick es criticable porque valora la situación de empeoramiento de los individuos en términos exclusivamente de bienestar material, sin tener en cuenta otros elementos que el propio Nozick considera imprescindibles, como la máxima liberal de la libertad de elección, que se vería seriamente debilitada cuando una persona se viera obligada a trabajar para otra que cuenta con los medios de producción.

Así también, la tesis de Nozick es cuestionable porque está basada en una regla de azar, en la que el *primero que llega* se apropia del bien, desechando otras posibilidades que mejorarían la posición material de los individuos menos aventajados, como podrían ser la copropiedad y la división del trabajo (Gargarella, 1999, pp. 63-65).

Hemos revisado algunos de los elementos que Nozick utiliza para construir su teoría, así como las contrarréplicas que sus tesis han encontrado desde el igualitarismo. Analicemos ahora, la crítica que hace Nozick a la base de la *Teoría de la Justicia* de Rawls y la contraargumentación de los defensores de la *justicia redistributiva*.

Nozick señala que el *principio de diferencia* rawlsiano atentaría contra las libertades fundamentales de los

individuos, dado que el Estado no podría exigir una situación de cooperación, pues los individuos más aventajados tendrían suficientes motivos para rehuir la cooperación, primordialmente porque se estaría desdibujando el esquema de derechos básicos de la persona.

Por ello, la argumentación de Nozick gira en el sentido del respeto irrestricto a las libertades individuales y a la defensa de un Estado que no ejerza la coerción a efecto de obligar a las personas a hacer determinados actos en beneficio de otros.

Para Nozick en un esquema liberal puro bastarán los principios de justicia en la adquisición y en la transferencia para regular la distribución de bienes en una sociedad, no siendo necesario más que un *Estado ultramínimo* que garantice la aplicación de estos principios para todos los individuos.

La fórmula que encuentra Nozick en caso de que se violaran estos postulados es el *principio de rectificación*, que funcionaría cuando se tuviera conciencia de que los individuos menos aventajados de la sociedad hubieran sido víctimas de injusticias en el pasado, ante lo cual se requerirían procesos de corrección.

Es en este punto donde la teoría de Nozick se vuelve nebulosa para los fines que persigue, pues advierte que el *principio de rectificación* implicaría la justificación de un *Estado más extenso* (piénsese en el Estado socialista) pero temporal que centrara su objetivo en desagraviar a los individuos con mayores carencias y así llevar a cabo una única distribución que compensara adquisiciones y transferencias ilegítimas pasadas.

Esta situación llevaría intrínsecamente a aceptar, por ejemplo, la *justicia redistributiva* rawlsiana, cuyo objetivo en la obra de Nozick era hacerla conmutativa o cuando menos debilitarla. En sus propias palabras:

> Una burda regla práctica para rectificar las injusticias podría ser, al parecer, la siguiente: organizar a la sociedad en forma que maximice la posición del grupo que resulte menos bien situado en ella […] Aunque introducir el socialismo como castigo para nuestros pecados sería ir demasiado lejos, las injusticias pasadas podrían ser tan grandes que hicieran necesario, por un lapso breve, un Estado más extenso con el fin de rectificarlas (Nozick, 1988, p. 227).

Al respecto, Will Kymlicka señala que la solución ofrecida por Nozick pone en entredicho el cuerpo de toda su teoría, porque al reconocer la necesidad de una distribución de bienes a los individuos en términos igualitarios en el proceso de rectificación, ello nos conduciría necesariamente a limitar la disponibilidad sobre los bienes en cualquier secuencia posterior a esa distribución originaria, puesto que los mismos principios morales deberían ser respetados en cualquier situación, sin necesidad de ser mutados tal y como lo hace Nozick (Kymlicka, 1995, pp. 117-118).

No obstante que se ha analizando críticamente la obra de Nozick, conviene hacer notar que su insistencia en desacreditar al igualitarismo no estriba en objetar la idea de igualdad, sino en la puesta en marcha de reglas que la impongan al conjunto de los individuos. Por ello, considera un error confundir el ideal de igualdad con una distribución igualitaria de recursos materiales.

En esa lógica, defender la igualdad en nombre del liberalismo implicaría no tener en cuenta que sobre los bienes materiales existen los derechos de propiedad de otras personas. Según Nozick, la idea de la cooperación es válida, si y solo si no se afecten los derechos individuales.

Para una auténtica visión liberal, cree este autor, la igualdad descansaría en el intercambio libre y voluntario entre los individuos, donde los acuerdos alcanzados se verían impregnados de una autonomía indispensable que fortalecería las relaciones humanas.

La argumentación que hace este filósofo lo lleva a plantear que sólo la autonomía individual para formular acuerdos e intercambios generaría *derechos positivos*, en contraposición a la estrategia igualitaria que, con la intervención estatal, daría lugar a la conformación de *derechos negativos*.

Este sentido discursivo lleva a Nozick a plantear su propuesta de *utopía libertaria*, la cual consiste en que el Estado permita que los individuos se agrupen voluntariamente a efecto de trazar su propia concepción de justicia, su comunidad ideal y sobre todo a impedir que nadie les imponga conductas de acción. Nozick concibe a este individuo en los siguientes términos:

> Por ejemplo, podría imaginar que cada quien en el mundo, incluido él, acepta un principio de igual división del producto, admitiendo en el mundo a cualquiera con una parte igual. Si la población de un mundo acepta unánimemente algún (otro) principio general P de distribución, entonces cada persona en este mundo recibirá su porción P en lugar de su contribución

> marginal. Se requiere unanimidad, porque cada disidente que acepte un principio general de distribución diferente P' cambiará a un mundo que sólo contenga adherentes de P'. En un mundo de contribución marginal, por supuesto, cada quien puede decidir dar algo de su porción a los demás como obsequio [...]. Por tanto, en cada mundo todos reciben su producto marginal, algo del cual puede transmitir a otros, que por ello, reciben más que su producto marginal, o todos unánimemente consiente algún otro principio de distribución (Nozick, 1988, p. 293).

No obstante, el propio Nozick encuentra algunas objeciones a su propuesta —de ahí que la catalogue como utópica— en el sentido de su materialización en la vida práctica, aunque señala que si se cumplieran esas condiciones estaríamos en presencia de una vida en comunidad como la imaginaria un auténtico partidario del liberalismo.

Desde mi punto de vista, la obra de Nozick resulta cuestionable en el sentido de que en un Estado liberal a ultranza se desarrollaría un sistema capitalista implacable, en el cual el pleno ejercicio de los derechos de propiedad privada implicaría que los individuos menos aventajados dependieran del consentimiento de los dueños de los medios de producción para sobrevivir.

De este modo, se estaría ponderando la entronización de los poseedores de mayor riqueza en detrimento de individuos que no la tienen, quienes verían fraguado su proyecto personal de vida.

Vale decir que esta visión determinista que maximiza una idea de desarrollo social totalmente alejada de la solidaridad y la cooperación ha mostrado su fracaso en la

experiencia histórica reciente, pues dicha insensibilidad ante la justicia social se ha traducido en la ampliación de la brecha entre los individuos más aventajados y los menos favorecidos, entre los propietarios de los medios de producción y quienes sólo poseen su fuerza de trabajo, entre muy pocos ricos y cada vez más pobres.

Asimismo, la idea de equiparar a un *Estado moderno* con un *Estado modesto* (como señala Michael Crozier*)* no puede ser reflejada en la dinámica social, pues al perder el Estado la rectoría sobre ciertas funciones sociales básicas (por ejemplo, en materia de salud, educación y alimentación), las reglas del mercado no podrían por sí solas, ni aún con su *mano invisible*, resolver los problemas de la distribución de la riqueza.

En materia de libertades individuales asociadas a la idea igualitaria, coincido con la postura de Nagel, quien apunta que: «La única manera para progresar en la comprensión de la naturaleza de los derechos individuales es investigar sus fuentes y relaciones recíprocas con los valores, cuya prosecución ellos limitan» (Nagel, 2000, p. 179).

También rescato la interpretación que Gargarella realiza sobre la idea nozickeana de celebrar contratos entre individuos de manera autónoma, pues en ocasiones dichos acuerdos se separan de la idea de justicia liberal. Así, Gargarella critica que, si bien para Nozick es moralmente reprochable que un individuo resulte obligado a trabajar para algún otro de manera coercitiva, no vería con malos ojos el hecho de que una persona celebrara un contrato, aunque fuera desventajoso para él, porque su necesidad así lo requiere. Desde ese punto de vista, Gargarella se pregunta si Nozick no violaría las pautas

de nuestro sentido común a las que pretendía responder (Gargarella, 1999, pp. 55-56).

Polémica en tanto defensa del liberalismo puro, la obra de Nozick debe ser examinada a la luz del resurgimiento del liberalismo económico y de su correlato el liberalismo político. No obstante los múltiples cuestionamientos que se le pueden hacer desde posiciones igualitarias, no deja de ser un punto de referencia en el debate sobre la *Teoría de la Justicia* de Rawls.

Toca ahora revisar las objeciones a las tesis rawlsianas desde la escuela del marxismo analítico.

## Las críticas desde el marxismo analítico

No deja de parecer extraña la influencia de una obra liberal en el pensamiento marxista. Aunque sus raíces se encuentran en Karl Marx, la escuela *marxista analítica* ha sido catalogada, por los seguidores más fervientes de la doctrina del filósofo alemán, como ultrarevisionista y promotora del desdibujamiento del pensamiento original del teutón.

Sin duda, esa impresión ha causado porque la estructura de los contenidos del marxismo analítico se basa en la *racional choice* y en estudios empíricos, lo cual hace que su obra se vea impregnada de elementos que podríamos catalogar como positivistas o funcionalistas. Es por ello que los marxistas tradicionales señalan que esta escuela, de marxista sólo tiene el nombre.

Roberto Gargarella apunta que, en términos generales, no existe un modo de trabajo que defina a los marxistas analíticos, sino únicamente la convicción de

hacer una revisión minuciosa de los escritos de Marx y proponer posibles alternativas de acción en la era de la economía capitalista de mercado.

En términos del filósofo argentino:

> Según algunos, lo único que reúne a estos autores es un estilo de trabajo, más que un cuerpo de doctrina. Según Elster, quien describe al marxismo analítico, simplemente como un «pensamiento claro», la nota fundamental parece ser el no dogmatismo. En su opinión «para saber si una persona puede o no ser caracterizada como un marxista analítico (debe verse) su disposición a abandonar las concepciones marxistas en caso de haber conflicto entre (tales concepciones) y un argumento empírico o lógico» (Gargarella, 1999, p. 101).

Entre los principales expositores de esta doctrina se encuentran el propio Jon Elster, Adam Przeworsky, John Roemer, Phillippe Van Parijis y Robert Van der Veen, por sólo mencionar algunos de los autores más reconocidos.

Considero pertinente incluir a esta escuela de pensamiento porque al hacer una revisión crítica del pensamiento de Marx, se aborda el tema de la justicia como parte de sus planteamientos. Este hecho es importante en sí mismo, pues hay que recordar que el tema de la justicia no está presente en la obra marxista tradicional.

Además, dicha escuela entra indirectamente a la discusión sobre la teoría de la justicia de Rawls, al plantear esquemas para la distribución de la riqueza. Comenzaremos por ubicar los antecedentes mediatos e inmediatos

del *marxismo analítico* para posteriormente analizar sus tesis sobre la justicia.

El marxismo clásico partía de la idea de concebir la contradicción de las clases sociales como el motor de la historia, por ello su propuesta se centró en que, en el modo de producción capitalista, la disputa entre el proletariado y la burguesía se acrecentaría generando con ello las condiciones objetivas para el advenimiento del socialismo.

Marx comprendía esta evolución histórica bajo las siguientes premisas. Primero: que en esa lucha de clases, el proletariado conformaba la mayoría de la población y era la clase que generaba la riqueza que usufructuaba la burguesía. Segundo: que en una revolución social el proletariado estaría a la vanguardia, pues asumir las condiciones de explotación a que era sometido por la clase burguesa era negar su papel en la historia. Tercero: que el proletariado triunfaría a través de la revolución y transformaría la sociedad liberándola del yugo burgués.

En ese tenor, la idea de liberar a la sociedad, con el advenimiento del socialismo, aparecía en el marxismo como una condición necesaria para la conformación de un modo de producción que trascendiera las contradicciones de clase y generara los recursos necesarios para satisfacer las necesidades múltiples, dando paso con ello al comunismo.

Al hacer una revisión crítica de estas tesis, los marxistas analíticos han apuntado que la idea de la justicia en Marx aparece como una *consecuencia* del paso del capitalismo al socialismo, aunque advierten que el filósofo alemán se mantuvo reacio a aceptar las teorías de la

justicia a las que consideraba resabios del derecho y la administración capitalistas.

Sin embargo, Jon Elster advierte que el hecho de que en Marx aparezca la idea de la violencia armada para transformar la realidad y con ello distribuir equitativamente la riqueza, implica una posición sobre la justicia. De ahí que para Elster la máxima *A cada cual según su capacidad, a cada uno según su necesidad* sea el punto donde se entrelazan el marxismo y la idea de justicia.

Por ello, este pensador noruego afirma que, aunque los análisis doctrinarios que se hicieron de la obra de Marx no consideraron la idea de la justicia, la importancia al menos implícita que el autor de *La Ideología Alemana* le concedió, debe ser revisada para entender los propósitos de distribución de la riqueza en la etapa que comprendería el paso del socialismo al comunismo.

Por otra parte, y siguiendo con la revisión crítica del marxismo, Elster considera que en el tema de la emancipación de la clase operaria para buscar mejores condiciones de vida, existen elementos para suponer el fracaso de esta empresa. Por un lado, analiza que el papel de la clase obrera se puede ver alterado por diversas motivaciones, como la aversión al riesgo por las condiciones de vida que podrían surgir antes, durante y después de una eclosión armada.

Asimismo, Elster sostiene que el hecho de que algunos obreros vean a la revolución como un *bien público* con el cual no está comprometida la totalidad del proletariado —lo que iría en demérito de la propia revolución— sería catastrófico, pues no faltarían los obreros que asumieran el papel de *free riders* (gorrones, tal como

los concibe la teoría de la acción colectiva de Olson) a partir de una elección racional en la que tomaran la decisión de no contribuir a la producción de dicho bien público y, dado el caso de que se produjera éste, beneficiarse del concurso de quienes lo conformaron.

Según Elster, esta situación generaría mayores reticencias de algunos miembros de la clase operaria para quienes el ideal de justicia se vería amenazado por la no concurrencia de todos los proletarios.

Aquí podemos observar que para Elster la idea de la lucha armada, en tanto acto para conseguir mejores condiciones de vida, estaría lejos de conformar un ideal de justicia, pues no estarían del todo claras las condiciones de su desarrollo e incluso, en un hipotético desenlace favorable, crearía problemas entre quienes participaron en la lucha y quienes se aprovecharían de lo conseguido.

Otro de los autores que entra en este debate es John Roemer, quien analiza el tema de la explotación desarrollado por Marx. Para él, la explotación tiene que ver con la desigualdad de acceso a los medios de producción, condición que se traduce en inequidad social y nulas condiciones de justicia.

Empero, Roemer cree que el término explotación debe ser visto desde un enfoque multidireccional para alejarlo de la interpretación tradicional que lo asemeja a la relación que se establece entre el burgués y el proletario, donde el primero somete al operario para generar un plusvalor que disfruta a expensas de aquél.

Según Roemer, si bien es cierto que este tipo de relación se puede conformar, también lo es que existen ejemplos para demostrar lo contrario. Roemer imagina

que dos personas son los únicos habitantes de un territorio. Ambas nacieron con los mismos atributos físicos y tienen la misma cantidad de bienes que les permite vivir cómodamente por el resto de sus vidas.

Sin embargo, el individuo A decide ampliar sus bienes trabajando en su etapa de mayor vigor, mientras que el individuo B opta por disfrutar de su juventud y descansar. Llegada la etapa de madurez, el sujeto A ha multiplicado sus bienes significativamente lo que le permitirá vivir una vejez tranquila, en tanto que el sujeto B ha gastado sus bienes y ahora para sobrevivir tiene que trabajar para A.

Roemer destaca que no en todas las condiciones se da la explotación en los términos marxistas, sino que existen situaciones para suponer que, en ocasiones, se trata de las propias decisiones de los hombres que se ven obligados, bajo ciertas circunstancias, a actuar de determinadas maneras. En el ejemplo referido por Roemer, el individuo B era conciente y sabía de las consecuencias de su comportamiento, por lo cual su nueva condición de vida es el resultado de su elección (Gargarella, 1999, pp. 113-114).

Aquí cabe hacer un paréntesis para concatenar esta visión con la *Teoría de la Justicia* de Rawls. Como se pude notar, implícitamente Roemer no cuestiona el hecho de que ciertos individuos posean más bienes que otros. Aunque en el caso descrito, el segundo individuo se ve orillado a trabajar por la propia elección que hace, lo cierto es que esa circunstancia no va en detrimento de la acumulación de riqueza que generó el primero.

Ahora bien, cabría pensar con Rawls que la situación de la que goza el individuo A debería ir encaminada en

dos vertientes: acumular más bienes y beneficiar con ello al individuo que ahora necesita trabajar. En este caso, el *principio de diferencia* rawlsiano permitiría que se dieran estas condiciones de *ayuda mutua* entre los individuos A y B, dejando de lado una interpretación tradicional como la marxista que consideraría esta relación en términos de explotación. O bien, dicho en términos de Rawls, que la generación de riqueza de algunos individuos únicamente es plausible si tiene una visión fundada en la solidaridad.

A reserva de que más adelante se analicen con mayor cuidado estos elementos, vale decir, para los fines de la teoría política, que esta interpretación vendría a ser un camino intermedio entre lo que podríamos catalogar como visiones de la derecha y la izquierda. Este intento de reconciliación o conciliación puede ser una vía para la promoción de acuerdos entre las distintas fuerzas políticas en la búsqueda de un piso común para la acción, así como para la implementación de políticas programáticas con sentido social.

Por otra parte, hay que destacar que en la escuela marxista analítica se han esbozado algunas alternativas para la conformación de una teoría de la justicia. Entre las principales propuestas se encuentra la de los *ingresos básicos universales* ideada por Phillippe Van Parijis y Robert Van der Veen.

Esta propuesta consiste en dotar a todos los individuos de un *ingreso básico* que les permita satisfacer sus necesidades y desarrollar su plan de vida conforme a las preferencias que tengan. Las condiciones para la implementación de esta propuesta serían las siguientes: que por un lado existiera una situación de desempleo estruc-

tural y las condiciones de riqueza suficiente —que habría creado el capitalismo— para que fuera posible llevar a cabo este proyecto (Van Parijs, 2006).

De acuerdo con Gargarella en este plan: «Ya nadie se vería en la obligación de aceptar aquello que no quiere, pues su subsistencia pasaría a estar asegurada con la provisión del subsidio. La alienación en el trabajo, en este sentido, resultaría eliminada en un contexto en el cual el que trabaja, trabaja si quiere, y en aquello que prefiere» (Gargarella, 1999, p. 117).

Más allá de las consideraciones que se podrían formular la idea es interesante en función de que busca el igualitarismo, no obstante, se quedaría en el *deber ser,* pues la sociedad en la que se podría convalidar esa tesis necesitaría ser altamente productiva y con innumerables fondos para costear los subsidios a los individuos.

Otra propuesta que se ha esbozado desde el *marxismo analítico* es la relativa a la conformación de una *economía socialista de mercado*, la cual consiste en hacer compatibles el rol del mercado (en materia de distribución de bienes principalmente) con la rectoría estatal de los medios de producción.

Para este peculiar sistema socialista, el mercado debe intervenir en la distribución de bienes de consumo, aunque la producción de éstos, al igual que la promoción del trabajo asalariado, debe estar en manos del Estado.

Cabe destacar que este arquetipo está siendo aplicado como modelo de justicia en algunos países. Quizá la nación que más lo ha llevado a la práctica sea la República Popular China, país que a través de un Comité Central (pues hay que recordar que en esta nación la influencia

socialista tradicional está presente en el ordenamiento de la sociedad) determina la manera de asignar recursos a la producción y la inversión.

Asimismo, el Estado determina los precios de los bienes, pero en función de las leyes del mercado: la oferta y la demanda. Es un modelo *sui géneris*, pues concita libertad económica y autoritarismo político, lo cual, por sí mismo, hace palidecer la noción de justicia que persigue.

Como se puede observar, los aportes del *marxismo analítico* en la conformación de una teoría de la justicia son relevantes en tanto ofrecen una nueva versión de la obra de Marx, a la vez de brindar alternativas de acción en el marco de la economía capitalista de mercado.

Destaca sin duda que dichas propuestas recojan los fundamentos principales del igualitarismo en la conformación de sus estrategias y que aquellos estén orientados a la configuración de una concepción de justicia.

Asimismo, se denota la influencia indirecta del *liberalismo igualitario* de Rawls en la génesis del análisis y los proyectos de esta escuela, amén de las similitudes con la tesis de la *justicia redistributiva*. Aunque en apariencia las ideas del *marxismo analítico* versen sobre una aureola crítica, lo cierto es que al final las similitudes con el pensamiento rawlsiano son significativas, al menos en el objetivo de construir una sociedad basada en la justicia social.

Revisemos ahora las observaciones a la teoría de Rawls que realiza un destacado revisionista de la tradición marxista, heredero de la *teoría crítica*: Jürgen Habermas.

## Las observaciones habermasianas

La teoría de Rawls ha sido también examinada por el principal heredero de la Escuela de Frankfurt: Jürgen Habermas. El filósofo alemán ha calificado las observaciones a la obra rawlsiana como un *debate de* familia, en virtud de las coincidencias entre la propuesta del pensador norteamericano y la suya propia, en el sentido de conformar sociedades más justas en el marco del modelo económico capitalista de libre mercado.

Habermas coincide con Rawls en la necesidad de convenir una concepción pública de la justicia para las sociedades capitalistas contemporáneas, donde tienen cabida las democracias pluralistas. Parte también de la imperiosa búsqueda de acuerdos mínimos de convivencia con viabilidad procedimental, a efecto de garantizar la legitimidad de dichos acuerdos. Así, la idea de justicia concebida como lo *bueno para todos* tendría prioridad sobre cualquier otra concepción particular del bien.

De acuerdo con Habermas, el intento que hizo Rawls para diseñar una sociedad basada en criterios morales kantianos tuvo un alto significado para la filosofía política. Según el filósofo teutón, la pertinencia de incorporar a Kant es lo que hace atractiva a la teoría de la justicia rawlsiana, máxime si se toma en cuenta que el autor de la *Crítica de la razón práctica* había formulado dos siglos atrás una respuesta racional para resolver los conflictos suscitados por ideas morales contradictorias bajo la máxima: *debemos hacer lo que sea igualmente bueno para todos*.

Habermas señala que Rawls viene a representar la continuación de este proyecto, pero a través de una lec-

tura *intersubjetiva* del concepto kantiano de autonomía, reformulado a partir de la creencia de que el individuo actúa *autónomamente* cuando obedece las leyes que acepta mediante un uso público de la razón.

No obstante las coincidencias con el pensador estadounidense, Habermas cuestiona algunas de las tesis con las que Rawls desarrolla su teoría de la justicia. En principio, critica el diseño de la *posición original*, pues cree que aquél plantea serias dudas en torno al propósito de explicar y asegurar un juicio imparcial en la adopción de principios de justicia.

En segundo lugar, el filósofo alemán hace notar la incorrecta separación entre la fundamentación y la aceptación de los principios de justicia rawlsianos, que da como resultado que la neutralidad de la idea de justicia sacrifique pretensiones de validez epistemológica.

En tercer lugar, Habermas apunta que, como resultado de los cuestionamientos anteriores, la teoría rawlsiana conformaría un Estado de Derecho en el que los derechos liberales básicos estarían por encima de los principios de legitimación democrática. Por ello, considera que Rawls no conseguiría reconciliar los valores liberales e igualitarios, tal como lo postula su teoría (Habermas, 1998). Ante ello, Habermas concluye que la teoría de la justicia de Rawls es equívoca en su pretensión fundamental: diseñar una sociedad basada en la libertad y la igualdad.

Rawls respondió, en términos generales, a las *críticas de familia* de Habermas a partir de una defensa de su procedimiento metodológico para la elección de principios de justicia, en el sentido de que la adopción de presupuestos morales es válida para todos los individuos

que deseen conformar una sociedad justa, independientemente del tiempo cronológico y de la pretendida validez cognoscitiva que Habermas demanda.

Asimismo, Rawls argumenta sobre la plausibilidad de formular una teoría política de la justicia para las democracias modernas[3] a partir de su planteamiento original, pues lo que pretende su obra es que la política puede ser concebida como una actividad humana susceptible de abstraerse e independizarse de la multiplicidad de interacciones sociales que la influyen y a las que ella influye, a efecto de delimitar el rol del gobierno como garante de la justicia social (Rawls, 1998).

Esta tesis entra en conflicto con la idea de Habermas, para quien la política constituye una doctrina comprensiva con implicaciones epistémológicas y antropológicas, y en consecuencia con roles no delimitados del todo.

El fondo del debate entre Rawls y Habermas se centra en la disputa por saber quién lleva a cabo una mejor interpretación de los principios morales kantianos y la forma en que éstos debieran ser utilizados al delinear los componentes de una sociedad basada en la idea de la justicia.

Asimismo, la réplica habermasiana es útil a Rawls para reafirmar su idea de concatenar los principales componentes de su teoría: la libertad y la igualdad, sobre

3 Es pertinente aclarar que como el debate entre Rawls y Habermas se dio unos años después de la publicación de *Liberalismo político*, el pensador norteamericano introduce elementos para concebir la idea de la justicia en el ámbito político y en el contexto de las democracias pluralistas, planteamiento que será abordado en la Tercera Parte de este texto.

todo teniendo en cuenta que las democracias modernas se caracterizan por su pluralismo doctrinal y que por esa razón es necesaria una formulación política de la justicia, tal como la desarrolla en *Liberalismo político*.

Finalmente es momento de revisar las críticas al pensamiento del filósofo estadounidense, esas sí de fondo y forma, desde las doctrinas comunitaria y republicana.

## Las réplicas desde el comunitarismo y el republicanismo

Tal como se ha referido en la primera parte de este trabajo, las raíces de la *Teoría de la Justicia* de John Rawls se encuentran en la filosofía de corte liberal y más específicamente en las tesis kantianas. La preponderancia del individuo frente al Estado en términos de contar con cierto grado de autonomía para definir su plan de vida será el distintivo de la doctrina liberal.

Si bien es cierto que Rawls rompe con la tradición liberal principalmente en la concepción de un Estado interventor en los aspectos redistributivos de la riqueza —lo que le ha valido las críticas del liberalismo conservador de Nozick— la suya no deja de ser una obra que ensalza el predominio de las libertades individuales como el motor del ordenamiento de la vida en comunidad.

Más allá de que en la obra rawlsiana el Estado haga suyas ciertas funciones encaminadas a fortalecer la justicia social, no deja de hacerse patente la importancia que juega el rol de las libertades individuales en la conformación de una sociedad justa. De ahí que para Rawls el *orden lexicográfico* que impregna su teoría, esto es, la

preeminencia del primer principio de justicia (derechos y deberes iguales para todos) sobre el segundo (cargas y beneficios sociales) sea parte distintiva de su obra.

Para la escuela comunitaria, la posición liberal que preconiza el rol del individuo en la sociedad será el argumento sobre el que enfoque sus mayores críticas, pues hay que recordar que los orígenes de esta doctrina de pensamiento se pueden rastrear en la revisión que Hegel hace de las principales tesis de Kant.

Para Kant la necesidad de contar con ciertos principios de conducta autoimpuestos (imperativo categórico) era el elemento configurativo de una sociedad justa, pues el predominio de ciertas obligaciones independientes a las contingencias históricas y coyunturales, o de nuestra pertenencia a cierta comunidad en un periodo específico, establecería los principios para una sana convivencia en la que, entre otros aspectos, se buscara primordialmente la paz social.

Asimismo, para Kant el valor del individuo resultaba trascendental para entender esta postura, pues dichos principios universales considerarían a aquél como un *fin* y no como un *medio.* La tendencia *autonomista* otorgada por Kant al individuo representaba así la preeminencia del valor de la persona sobre la vida en comunidad.

Empero, Hegel objeta la tesis de Kant y la invierte —como de hecho sucede con el examen que hace de buena parte de los postulados kantianos— alegando la necesidad del aspecto comunal en la formación de los individuos. En la visión de Hegel el establecimiento de principios universales desvirtúa la idea de comunidad que es la punta de lanza del desarrollo histórico.

Según Hegel fue un contrasentido histórico plantear la idea del individuo *per se,* del individuo alejado de su sociedad, puesto que la plena realización de la persona tenía que ver con su completa integración a la comunidad y no con el grado de autonomía que adquiría de acuerdo con los postulados liberales.

La disputa Kant-Hegel hay que analizarla a la luz del debate entre las posiciones idealista y materialista. De este modo, mientras Kant defendía la postura de la supremacía del individuo y de su rol para actuar libremente en la vida social, Hegel pensaba en términos de los individuos que alcanzaban su sentido de pertenencia al estar agrupados en una comunidad que los determinaba históricamente.

Este es un debate que se empieza a esbozar desde el siglo XVIII, planteado en el siglo XIX, discutido ampliamente en el siglo XX y vigente hasta nuestros días. Para el propósito de este escrito conviene apuntar que el debate moderno de estas posturas se ha dado entre las doctrinas liberal y comunitaria.

La primera piensa en el individuo dotado de ciertos derechos universales y de temporalidad ahistórica. La segunda en la idea de individuos integrados plenamente a su comunidad y que tienen un sentido de pertenencia configurado por las determinantes histórico-sociales.

En ese sentido, el comunitarismo enfocará sus objeciones a las posturas liberales por la defensa que éstas hacen del individuo separado de su colectividad. Para los comunitarios, la teoría liberal tiende a *atomizar* a la sociedad desdibujándola y haciendo que pierda su razón de ser. En su óptica, este proceso de fragmentación frac-

tura la identidad de una comunidad, en el entendido de que pertenecemos a un cierto grupo que nos otorga un papel histórico específico.

Los comunitaristas reprochan la visión liberal que defiende la postura del individuo *alejado* de su colectividad, así como el hecho de que impugne la pertenencia de las personas a determinados grupos sociales, lo cual se ve reflejado en que los individuos terminen por no compartir los credos y valores de su comunidad. Según ellos, esa falta de *identidad* es indeseable pues el individuo es el resultado de determinadas prácticas y creencias comunales, sin las cuales deja de ser quien es.

De acuerdo con Gargarella no se puede definir una línea de pensamiento homogénea en esta escuela, empero, si se puede rastrear una ruta de interpretación antiliberal defendida por autores como Michael Walzer, Alasdair MacIntyre y Michael Sandel, quienes amparados en las ideas de Aristóteles y Hegel hacen una apología de los derechos de las comunidades en contraposición a los del individuo, al que conciben como un ser abstracto e incapaz de dotarse de una idea de justicia porque ésta deviene de la vida en sociedad.

Es así que, por ejemplo, Michael Walzer dirige sus críticas al liberalismo igualitario de Rawls, en términos de que cataloga imposible que individuos aislados y desconectados de la vida en comunidad se arropen con principios de justicia social, pues cree que dichos principios son definidos sobre todo por la especificidad de la comunidad (Walzer, 1993).

De ahí que para Walzer, la idea rawlsiana de que el individuo debe poseer ciertos bienes es imperfecta, pues

aquellos cuentan con un significado particular para cada grupo comunitario (recordemos que en cierta forma, esta es la crítica que Sen formula a Rawls desde el igualitarismo).

Asimismo, para este autor la idea de justicia debe ir efectivamente ligada a la de igualdad, pero a condición de que se le conciba a ésta como una igualdad multidireccional esto es, que se agrupe en ciertas categorías como derechos, oportunidades o resultados.

En la visión de Walzer, la ahistoricidad de la teoría de la justicia de Rawls es su punto más endeble porque no considera las situaciones específicas y particulares en las que se puede dar la vida en comunidad, además de que la heterogeneidad de las sociedades hace que la idea de contar con cierto tipo de bienes para todos se venga abajo.

En contraposición, la propuesta de Walzer versará sobre un principio de justicia pluralístico, en el que la repartición de ciertos bienes quede a consideración de las decisiones de la mayoría de la comunidad. Por ello, para este autor no va a existir la necesidad de definir ciertos bienes como básicos, pues esa será una tarea de la comunidad al hacer una valoración de sus necesidades.

En ese tenor, la conclusión de Walzer es que la idea de justicia es relativa, en tanto que es una construcción humana y limitada a comunidades concretas que participan de una misma cultura.

Siguiendo esa línea de argumentación, Alasdair MacIntyre señala que la importancia de la visión comunitaria radica en que esta forma de organización social responde a la identificación del individuo por sí mismo y por los demás. Dicha identificación tiene que ver con su perte-

nencia a grupos (familia, población, comunidad), ya que sin ellos estaría condenado a desaparecer.

Para MacIntyre el individuo contemporáneo, al igual que en las comunidades tradicionales premodernas, encuentra un sentido de protección de la misma manera que la experimentada por un niño en el seno de su familia. De ahí que la persona nunca querrá despojarse de sus conexiones sociales, pues configuran parte importante de su identidad.

Por esa razón, MacIntyre refuta la que a su juicio es una falsa conclusión que los liberales hacen de la Ilustración: la idea de la independencia del individuo. Para él, la noción de comunidad no debe quedar desligada de los *modus vivendi* y *operandi* del hombre. En ese sentido, critica y ridiculiza la visión liberal del individuo como *agente moral autónomo* por considerarla antisocial.

Incluso en su análisis que hace sobre la *virtud* en la época contemporánea, MacIntyre apunta que las respuestas a la desintegración social que se experimenta en la actualidad se hayan en la premodernidad. Su idea es retomar la moral aristotélica, a efecto de que las acciones de los individuos se basen en *virtudes* y no en *principios universales* como los postulados por el liberalismo.

La tesis de la comunión entre las personas hace pensar a este autor que el camino trazado por el liberalismo, al ponderar la *atomización* del individuo, desarticula el quehacer social y lo reduce a la decadencia y a la barbarie.

Para MacIntyre: «Lo que importa ahora es la construcción de formas locales de comunidad, dentro de las cuales la civilidad, la vida moral y la vida intelectual

puedan sostenerse a través de las nuevas edades oscuras que caen ya sobre nosotros» (MacIntyre, 1987, p. 322).

Michael Sandel también argumenta contra las tradicionales posiciones liberales que defienden la libertad del individuo para optar por su propio rol de vida. En *Liberalismo y los límites de la justicia*, crítica la concepción liberal del *yo* que pregona la libertad de elegir.

La objeción a los fundamentos del liberalismo clásico, versa sobre la idea de que los hombres están constituidos por propósitos y costumbres que les dan un sentido de pertenencia a sus comunidades y delinean algunos compromisos de solidaridad indisolubles (Sandel, 1982).

Por otra parte, Sandel refuta la tesis liberal que advierte que el gobierno debe ser neutral respecto de las concepciones morales y políticas que eligen los ciudadanos. Para este autor, el gobierno debe tomar parte en la conformación de ciertos hábitos y disposiciones de los ciudadanos, con el propósito de que se experimente la idea de comunidad por un lado y la corresponsabilidad en el ejercicio del poder por el otro.

En esa lógica, para Sandel la visión del liberalismo igualitario de Rawls, al tener bases kantianas, es cuestionable por su pretendida universalidad de ciertos derechos que encumbran al individuo como el eje de la sociedad, siendo que la vida en comunidad define en muchos aspectos los rasgos de la persona al relacionarse con sus iguales (Sandel, 1984).

Como se puede apreciar, las visiones de Walter, MacIntyre y Sandel objetan los fundamentos tradicionales del liberalismo que concibe la libertad del individuo como la parte fundamental del ordenamiento social. Asimismo, en esta

somera revisión de las principales tesis de estos autores, llama la atención el ataque contra la posición kantiana, desde una óptica de la vida en comunidad que encuentra su eco en el pensamiento aristotélico y hegeliano.

Conviene apuntar que si bien es cierto que la escuela comunitaria hace una crítica general al liberalismo, el *liberalismo igualitario* de Rawls no queda exento de la misma (destacando las objeciones de Walzer), sobre todo en lo relativo a la base de su *Teoría de la Justicia* que son los principios de conducta autoimpuestos que para el filósofo estadounidense deben guiar la vida social.

Para seguir la línea de exposición que se ha seguido, conviene anotar algunas apreciaciones en torno al debate liberalismo-comunitarismo.

La objeción comunitaria a la libertad del individuo alegando su pertenencia a cierto contexto y a determinado grupo social, vendría a ser refutada por el liberalismo rawlsiano en los siguientes términos. En principio, porque más allá de que la asignación de ciertos derechos y deberes básicos pueda ser una visión idílica, lo cierto es que las sociedades democráticas contemporáneas requieren principios de convivencia básicos que den certidumbre a la vida social, evitando con ello la desintegración que preocupa a autores como MacIntyre.

Por otra parte, la tesis comunitaria de que el gobierno sea partícipe en la conformación de *identidades* por más que pueda enmarcarse en la idea —esa sí, mucho más idílica— de preservar ciertos usos y costumbres, es cuestionable a la luz de las experiencias autoritarias y totalitarias recientes.

Dichas experiencias mostraron que los gobiernos que se asumían como los mentores de la sociedad, los llevó a imponer directrices que en la inmensa mayoría de las ocasiones derivaron en el cercenamiento de las libertades políticas y en la creación de sociedades profundamente antidemocráticas y cerradas.

Así, por más persuasiva que pueda ser la tesis de la vida en comunidad, lo cierto es que en todo momento deberá subsistir la idea de ponderar la libertad del individuo frente a las decisiones colectivas o del gobierno que afecten su *modus vivendi*.

En este sentido, resultaría más adecuado acudir al liberalismo igualitario de Rawls en contraposición a posturas como la comunitarista, porque más allá de que se puedan tener objeciones al hecho de *atomizar a la sociedad*, lo cierto es que la defensa de las libertades individuales debe ser la punta de lanza en la conformación de una sociedad justa, independientemente de que después pudiera responder a lazos comunitarios.

Prosigamos ahora con la caracterización del republicanismo, doctrina de pensamiento que objeta también la idea liberal de la defensa del individuo.

Tal como en el caso del comunitarismo, la escuela republicana se ha nutrido de diversas tradiciones de pensamiento, por lo que no es posible precisar un programa teórico que agrupe a sus simpatizantes. De acuerdo con Gargarella los orígenes del pensamiento republicano se encuentran en autores clásicos (Heródoto, Jouvenal, Cicerón, Séneca, por mencionar algunos) y en la idea de República heredada del Renacimiento (Gargarella, 1999, p. 162).

No obstante las diferencias entre los partidarios de esta corriente, se puede ubicar a filósofos como Cass Sunstein y Frank Michelman como los principales representantes de esta doctrina.

Al igual que los comunitaristas, los republicanos refutan la noción liberal que *atomiza* a la sociedad en *agentes autónomos*, pero considerando que la defensa de las libertades individuales debe ir más lejos que a la relación con el Estado. De ahí que piensen que la libertad del individuo también puede expresarse en las formas en que se relaciona con sus semejantes con el propósito de confeccionar una república.

Respecto al tema de la justicia, el republicanismo encuentra sus bases en la idea de bien común, por lo que asienta la necesidad de apuntalar los intereses generales aún a costa de los derechos individuales. De esta forma, la idea de la vida republicana se centrará en la satisfacción de las necesidades generales, en contraposición a la noción liberal que compensa el interés personal.

Haciendo la comparación entre el liberalismo igualitario rawlsiano y el republicanismo, se advierte que el primero satisface la *utilidad mínima* (recuérdese el Óptimo de Pareto), mientras que el segundo la *utilidad general*, lo cual revela, como en las otras escuelas que objetan la propuesta de Rawls, una manera distinta de concebir el ordenamiento social.

Destaca también el hecho de que los republicanos juzgan indispensable la intervención del Estado en la vida de la comunidad. Creen que un Estado alejado de la sociedad haría fracasar el quehacer republicano. Por

esa razón, otorgan al Estado una serie de funciones que conduzcan de manera más adecuada la vida social.

Para los republicanos, la intervención del gobierno en los asuntos públicos tiene que ver con la conformación de un cierto ideal de ciudadanía, que a la vez conforme un modelo de justicia. Así, la organización de las instituciones, de la economía y de la vida política sería responsabilidad gubernamental, pues se estaría respondiendo a una concepción del bien en beneficio de la república.

Como se puede observar, en estas nociones, los lazos que unen las visiones comunitaria y republicana son muy fuertes, empero, conviene resaltar un elemento que los republicanos reconocen importante de la doctrina liberal —aunque en su sentido inverso— para la confección de su propuesta: la idea de libertad.

La vinculación republicana con la idea de libertad es uno de sus mayores atractivos, pero a diferencia de la óptica liberal que la comprende como ausencia de interferencias, para esta escuela representará la ausencia de dominación. Los republicanos objetan a los liberales su exigua visión de la libertad, al equipararla únicamente con la preservación del ámbito privado para que no se produzcan invasiones a ésta ni de los Poderes Públicos ni de otros individuos.

En contrapartida, el republicanismo enlaza la idea de libertad con la de lucha contra la dominación, por ello cree indispensable remover todas aquellas situaciones de sometimiento no justificadas que se pueden dar entre individuos, géneros, etnias o incluso naciones. Cabe destacar que el gobierno sería el principal promotor en esta mediación, de ahí la necesidad de contar con un

Estado vigoroso y ampliamente interventor en todos los espacios de la vida pública y privada.

Por otro lado, en materia de propuesta política los republicanos apuestan por la consolidación de democracias más participativas que reduzcan la distancia entre representantes y representados, por ejemplo, con el uso habitual de dispositivos como el referéndum y la iniciativa popular.

Asimismo, para esta doctrina de pensamiento, el Estado se debe comprometer con la educación de la población, a efecto de que la república cuente con *ciudadanos virtuosos*, provistos de un sentido claro de la moral pública, así como para que se aumenten los procedimientos de participación política y se establezcan mecanismos de control sobre los gobernantes.

Quizá la mejor manera de concebir los fines de esta escuela sea el retrato que hace Gargarella, donde se observa la confección de la paradisíaca sociedad republicana:

> Ante todo, en su rechazo de la dominación y de la tiranía, el republicanismo reivindicó una idea robusta de libertad. Dicha libertad precisaba, para su sostenimiento, de la virtud de los ciudadanos; y dicha virtud, a su vez, requería de ciertas precondiciones políticas y económicas. Un buen gobierno, así, debía contribuir a mantener y desarrollar estas precondiciones, y apoyar la presencia de ciudadanos virtuosos, políticamente activos […] la idea de que el autogobierno exige que las instituciones básicas de la sociedad […] queden bajo pleno control de los ciudadanos, y se orienten a favorecer el ideal de ciudadanía asumido por ellos (Gargarella, 1999, p. 166).

El programa republicano enfatizará la necesidad de contar con un Estado dinámico que ponga el acento en la promoción de un carácter virtuoso entre los ciudadanos, para que de esta manera se establezca un control activo de la población sobre la organización de la sociedad. La idea es conformar un *autogobierno colectivo* que sea la punta de lanza del bien común.

Como se aprecia, el proyecto comunitario abarca múltiples frentes y se basa, al igual que el comunitario, en una concepción antiliberal que preconiza la vida en comunidad y los derechos comunales por sobre el individualismo y los derechos particulares, así como la tesis que defiende la pertinencia de un Estado altamente interventor en aspectos de la vida pública y privada.

Esta caracterización hace que la refutación del liberalismo igualitario rawlsiano se dé sobre la base de los derechos colectivos. En este sentido, al igual que en las apreciaciones a la doctrina comunitaria, considero que en la conformación del ordenamiento social no se puede partir sobre la base de limitar los derechos individuales en nombre de la mayoría, por más que se trate de un proyecto plausible.

La idea del individuo dotado de derechos y deberes básicos es fundamental para consagrar un piso común que dé certidumbre política y promueva la estabilidad social. Por ello, creemos que el republicanismo, al suponer la preponderancia de una sociedad ampliamente participativa que derive en el autogobierno, deja de lado un elemento que consideramos indispensable: la libertad del individuo.

El que el individuo cuente con derechos básicos, hace que éste tenga una connotación mayor que la que tendría en un esquema de derechos colectivos. La tesis del individuo como fin en sí mismo es plausible, pues tal como señala Rawls es el punto de partida en la conformación de una sociedad justa.

Empero, destaco que no apoyo la tradicional visión liberal (o del liberalismo puro como el esbozado en la propuesta de Nozick) que pregona la importancia de un *Estado ultramínimo* y no interventor en la vida social.

Por el contrario, opino, con Rawls, en la necesidad de contar con un Estado interventor pero en funciones de redistribución de la riqueza. De ahí, que la crítica a la visión republicana y comunitaria vaya en el sentido de que en las actuales sociedades democráticas no es posible —ni deseable— contar con un Estado interventor en todos los órdenes de la vida social, pues ello conduce a la conformación de sociedades autoritarias, en las cuales se imponen modelos de vida en nombre de la colectividad y la *virtud*.

Estos y otros elementos son los que discutiremos a profundidad en la tercera parte de este escrito. Teniendo como base las principales críticas a la teoría de la justicia de Rawls, así como algunos elementos de contrarréplica, toca ahora hacer una revisión general de, lo que a mi juicio, es la pertinencia del liberalismo igualitario como el motor que puede generar condiciones de estabilidad en las democracias modernas asentadas en el proceso de globalización.

Más allá de que el propio Rawls, al responder a los críticos de la *Teoría de la Justicia*, hace una revisión de

su planteamiento original, no deja de ser interesante su propuesta, máxime en la actual coyuntura de las sociedades democráticas que presentan por un lado, una gran pluralidad política, y por otro, una amplia disparidad en la distribución de la riqueza.

# Tercera parte

¿Cómo es posible que exista por tiempo prolongado una sociedad estable y justa de ciudadanos libres e iguales profundamente divididos por doctrinas razonables, aunque incompatibles, de índole religiosa, filosófica y moral? En otras palabras: ¿Cómo es posible que puedan convivir doctrinas comprensivas profundamente opuestas aunque razonables y que todas ellas acepten la concepción política de un régimen constitucional?

John Rawls, *Liberalismo político*

# El liberalismo político de John Rawls

*Una Teoría de la Justicia* suscitó una serie de debates entre distintas doctrinas filosóficas y escuelas de pensamiento. Ello obligó a Rawls a presentar aclaraciones respecto a los contenidos de su obra, así como a realizar algunas contrarréplicas a sus más prominentes críticos.

Fue así que entre 1975 y 1990, Rawls se dedicó a la tarea de dar respuesta a sus comentaristas y detractores. El formato que utilizó fue a través de conferencias y ensayos que, cohesionados, dieron lugar en 1993 a la publicación de *Liberalismo político.*

En este texto, Rawls reformula algunas de las tesis de la *Teoría de la Justicia*, reflexionando en torno a la dinámica de las actuales sociedades democráticas caracterizadas por su pluralismo exacerbado. Ante ello, el filósofo norteamericano sostiene que si bien no pueden existir *sociedades bien ordenadas* —tal como las había concebido en su obra primigenia— por la propia dinámica del Estado democrático de nuestros días, si se puede aspirar a guiar las nociones de dicho Estado por una concepción pública de la justicia.

Para Rawls, el Estado liberal democrático de derecho será el único capaz de alcanzar principios encaminados a la justicia social. Más allá de que determinadas concepciones de justicia estuvieran en conflicto en una sociedad democrática avanzada, se podría llegar a acuerdos de convivencia en tanto que el Estado asumiera una neutralidad para no favorecer o perjudicar a determinados grupos sociales, dándose únicamente a la tarea de promover la tolerancia entre aquellos.

En ese tenor, Rawls establece algunas modificaciones conceptuales respecto a su obra original, por esa razón su texto *Liberalismo político* es complementario al cometido de proponer el diseño de una sociedad basada en el respeto a las libertades individuales y en la cual se dé un agudo compromiso con la justicia social.

Asimismo, parte de la evolución del pensamiento de Rawls es la publicación en el año 2001 —un año antes de su muerte— de *El derecho de gentes*, texto en el que esboza una propuesta basada en un *pluralismo cultural*, en el que las naciones adopten principios liberales a partir de acuerdos comunes que convengan y satisfagan tanto a sociedades liberales como a las que no lo son, pero que respetan las libertades básicas.

El debate que Rawls establece con sus críticos aporta los elementos pertinentes para abordar el tema del quehacer político en las democracias modernas, pues por un lado se revitaliza el debate entre las nociones libertad e igualdad, y por otro, plantea el tema de la justicia como condición para la buena convivencia social y, consecuentemente, para el logro de la estabilidad política.

## La respuesta general de Rawls a sus críticos a partir de la revisión de los fundamentos de la teoría de la justicia y del análisis del papel de la justicia en las democracias modernas

En principio, es menester destacar que las principales categorías de *Una Teoría de la Justicia* fueron ampliadas por Rawls una década después en un ensayo que llevó por título *El constructivismo kantiano en la teoría moral*, cuyas bases sirvieron, a su vez, para la formulación de las más importantes tesis de *Liberalismo político.* En este texto se reelabora el procedimiento de construcción de la obra primigenia de Rawls, a partir de nuevos elementos que definen un ámbito estrictamente político de la justicia.

Como se recordará, Rawls pondera el aspecto moral de su *Teoría de la Justicia*, a través de la elección de principios básicos de justicia por medio de la metáfora del *velo de ignorancia.* En buena medida esa es la línea de interpretación que sigue en su escrito sobre el constructivismo kantiano, empero, en dicha obra también se ven reflejados aspectos que conforman la acepción de *constructivismo político* que emplea en *Liberalismo político* (Rawls, 1986).

Rawls no asume una posición claudicante respecto a su primer texto, pues no modifica los fines de su tesis principal (la configuración de un Estado democrático de derecho que promueva la justicia social), no obstante que realiza una revisión crítica de los criterios de objetividad en la selección de principios de justicia.

En palabras de Rawls:

> Ciertamente, podría parecer que el objetivo y el contenido de estas conferencias representan un cambio importante en cuanto a los de mi *Teoría de la justicia*... si hay importantes diferencias. Pero para entender la índole y el alcance de éstas, debemos considerar que surgen del intento de resolver un serio problema inherente a la justicia como imparcialidad; a saber, el que surge del hecho de que la explicación de la estabilidad en la Tercera Parte de la *Teoría de la justicia* no es congruente con el panorama global. Pienso que todas las diferencias en este aspecto son consecuencia del intento de disipar tal incongruencia. En todo lo demás, estas conferencias siguen la misma estructura y el mismo contenido de mi *Teoría de la justicia*, los cuales siguen siendo, sustancialmente, los mismos (Rawls, 1996b, p. 11).

De esta manera, Rawls modifica la metodología de la justicia como imparcialidad, tal como fue presentada en *Teoría de la Justicia*, sin embargo, este cambio no le representó obstáculo alguno para defender su concepción moral acerca de la justicia.

Quizá la influencia de sus críticos, principalmente de los comunitaristas que señalaron que en el contexto actual de las democracias pluralistas occidentales no podían existir *sociedades bien ordenadas* en las que se aplicaran principios básicos de justicia, hizo que Rawls diseñara una concepción de la justicia estrictamente política, la cual justificó con el concepto de *consenso traslapado (overlapping consensus*), que precisó en una de

sus conferencias en 1987 y que es parte circundante en todo el cuerpo de *Liberalismo político* (Kukathas y Pettit, 2004, pp. 142-151).[1]

Si bien es cierto que este concepto se introduce como un nuevo elemento tendiente a asegurar la viabilidad de su teoría original, no representa más que el aporte a la dificultad de establecer principios de justicia en una sociedad dinámica y compleja como la democrática.

Con ello, Rawls le da congruencia a su teoría de la justicia y fortalece sus bases, especialmente en el aspecto relativo a la organización política. Por esa razón, no se considera un viraje radical de una teoría moral a una teoría política; antes bien, se observa en la nueva obra del filósofo norteamericano un esfuerzo para darle consistencia al talante político de la teoría moral.

Antes de entrar en materia, conviene apuntar que no solamente las críticas de la escuela comunitaria obligaron a Rawls a plantear nuevos elementos para explicar su teoría. No se debe perder de vista que las objeciones presentadas por los igualitaristas, liberales, marxistas analíticos y republicanos influyeron en la nueva propuesta rawlsiana.

Respecto a las críticas de los liberales e igualitaristas se observa que Rawls aporta elementos para reconciliar ambas posturas en función de que considera que esas escuelas de pensamiento tienen cabida en un régimen constitucio-

1 Para Kukhatas y Pettit el *nuevo* Rawls de *Liberalismo Político* hace una readecuación radical de sus planteamientos originales, aunque no los abandona del todo, lo que hace menos atractiva su propuesta de justicia para las sociedades democráticas de nuestros días.

nal de raigambre democrática. El objetivo del pensador estadounidense fue conciliar estas orientaciones filosóficas polares a partir de una doble vertiente: que el liberalismo se comprometa con la equidad y que el igualitarismo haga suyo el respeto a las libertades políticas.

Este no es un objetivo menor, máxime si se aprecia que este ha sido el debate histórico entre las posturas de derecha e izquierda. Rawls formula una línea de convergencia que acerca las doctrinas liberal e igualitaria en términos de la complementariedad de una a la otra.

Al parecer la aguda crítica de Robert Nozick sirve a Rawls para afirmar el compromiso de su teoría con la libertad y la legalidad, aunque cuidándose de no predicar un liberalismo a ultranza que pondere el reino del mercado en el ordenamiento social.

Ello se puede notar en que, si bien Rawls cree que una economía de mercado es indispensable para lograr la equidad, también apunta que el papel del Estado, a través de la constitución, garantizará los derechos ciudadanos en la vida democrática, sin perder de vista su compromiso con los individuos menos aventajados.

Por otra parte, las observaciones de autores igualitarios como Ronald Dworkin, Amartya Sen, Gerald Cohen, Catherine MacKinnon y Brian Barry hacen que el pensador estadounidense matice el compromiso de su obra con la equidad y en particular con la defensa de las personas menos favorecidas y de grupos minoritarios o históricamente excluidos.

Aunque algunas de las objeciones igualitarias descalificaron las tesis rawlsianas por su cariz liberal, hay que señalar que Rawls manifiesta la necesidad de incorporar

el componente igualitario en el ordenamiento de las sociedades democráticas contemporáneas.

Dicho componente se materializa en la idea de que el Estado debe implicarse en el apoyo a las personas menos favorecidas, así como con los grupos minoritarios que son de alguna forma relegados. En la obra rawlsiana ese compromiso estaría inscrito en los dos principios de justicia de la obra primigenia (los derechos políticos y los beneficios sociales) y también en el ordenamiento constitucional que se propone en sus textos subsecuentes.

De la escuela marxista analítica Rawls recoge los planteamientos en torno a la noción de justicia subyacente en el pensamiento de Karl Marx. Hay que recordar que para autores identificados con esta doctrina como Jon Elster y John Roemer es difícil concebir una concepción de justicia a partir del simple intercambio de bienes porque ocurren descompensaciones para ciertos individuos en aras de beneficiar a otros.

En ese sentido, para filósofos de esta corriente como Phillippe Van Parijis y Robert Van der Veen se requiere un fuerte y decidido compromiso del Estado con los individuos que se traduzca en bienestar. Por ello, estos autores proponen tesis como la de los *ingresos básicos universales* o el diseño de una *economía socialista de mercado* que inviten al Estado a adquirir un vínculo con la justicia social.

Aunque Rawls ya había definido en su *Teoría de la Justicia* el compromiso del Estado con la redistribución de la riqueza, las ideas de estos autores lo encaminan a matizar el rol que el Estado debe jugar en la búsqueda de la justicia en el contexto de una economía de mercado

y de sociedades democráticas complejas. Es aquí donde se encuentra de nueva cuenta la tesis rediseñada por Rawls acerca del fortalecimiento del régimen constitucional como garante de las libertades y como promotor de la equidad.

Por otra parte, las réplicas desde la doctrina republicana —en consonancia con las comunitarias— obligaron a Rawls a darle *historicidad* a su teoría. Recordemos que la crítica de esta doctrina además de ser frontal porque contrapone la idea del individuo a la comunidad, cuestiona la ahistoricidad del hipotético contrato social rawlsiano al advertir la complejidad de las sociedades actuales y la necesidad de no pasar por alto su génesis, cultura y costumbres.

En ese tenor, se observa que a partir de esta crítica Rawls revisa sus planteamientos originales y termina por *materializar* la idea del contrato social en el contexto de la pluralidad generada por la vida democrática moderna, diseñando con ello la tesis del *constructivismo político en la teoría moral*.

Sin embargo, el filósofo estadounidense rechaza la idea republicana (y comunitaria) que advierte que el sincretismo social se traduce en la preponderancia de la comunidad sobre el individuo por los supuestos intereses comunes que ésta genera a diferencia de los intereses egoístas del individuo *per se*.

Para Rawls el individuo será un fin en sí mismo y deberá tener derechos y deberes propios, contrario a la postura republicana que privilegia los derechos colectivos sobre los individuales y que podría traducirse en el

avasallamiento de personas o grupos minoritarios que no compartieran ciertos intereses colectivos.

Por esa razón, Rawls refuta el principio republicano de autores como Cass Sunstein y Frank Michelman, según el cual el Estado es el encargado de regular la vida en comunidad para conformar un modelo de justicia. Rawls cree que una actividad proactiva del Estado en ese ámbito podría poner en peligro el compromiso con la libertad que es esencial para la buena convivencia social, porque podrían sacrificarse derechos individuales en aras del *bien común*.

El filósofo estadounidense se pronuncia por un Estado interventor pero en las esferas de la distribución de la riqueza, no así interfiriendo en los derechos individuales, pues ello iría en prejuicio de los fines —por más que sean nobles— que persigue ese Estado.

Por último, Rawls rescata del debate con Jürgen Habermas la idea que le permite reafirmar la reconstrucción del constructivismo moral kantiano en un constructivismo político, que, a su vez, le sirve de base para formular la tesis del *consenso traslapado* en el contexto de las actuales sociedades democráticas caracterizadas por su pluralismo y multiculturalidad.

Aunque el intercambio de opiniones entre Rawls y Habermas es considerado un *debate de familia*, lo cierto es que permitió al pensador norteamericano profundizar en torno al procedimiento metodológico para la elección de principios de justicia en la vida democrática moderna. Asimismo, le ofreció la posibilidad de argumentar sobre el quehacer de la actividad política y el rol del Estado como promotor de la justicia social.

A partir de este debate, Rawls retomó algunas de las críticas a su obra primigenia y a partir de ellas desarrolló un nuevo planteamiento que afianzó algunos elementos esbozados en *Una Teoría de la Justicia*, a la vez de formular otras tesis pensando en el contexto de las sociedades democráticas actuales. Analizaré los principales componentes del *constructivismo político* que es la respuesta de Rawls a muchas de las objeciones de sus críticos.

El método constructivista kantiano que Rawls utiliza para conformar su teoría de la justicia no es desechado por su nueva propuesta, empero, hay que advertir que el procedimiento de construcción de principios cumple en *Liberalismo político* el papel de sustentar la posibilidad de un *pluralismo razonable*, que es la base del *consenso traslapado,* procedimiento que resolvería el problema de la estabilidad en las sociedades democráticas de nuestros días.

En este nuevo planteamiento, Rawls abandona las pretensiones universalistas expuestas en *Teoría de la Justicia,* debido al carácter complejo y multicultural de las democracias modernas (aceptando de manera implícita las observaciones de la escuela comunitaria), lo cual se traduce en el cambo del concepto de *pluralismo agudo* al de *pluralismo razonable*.

Para Rawls el que existan distintas concepciones filosóficas, religiosas, políticas y morales provoca que no se puedan establecer acuerdos de convivencia general como los que imaginaba se darían en la hipotética *posición original*. Ahora, la propia pluralidad democrática obligaría a pensar en doctrinas razonables que se guiaran por reglas de convivencia mínimas plasmadas en la constitución.

De acuerdo con lo anterior, no habría *sociedades bien ordenadas* en un sentido estricto, sino sociedades con una multiplicidad de concepciones que requerirían un *pluralismo razonable* en el contexto de la modernidad democrática. De este modo, Rawls concibe la metodología del *constructivismo político* como el punto de partida acerca de la estructura y del contenido de una concepción política.

En términos del filósofo norteamericano:

> El significado pleno de la concepción de un constructivismo político radica en su conexión con el hecho del pluralismo razonable, y con la necesidad de tener una sociedad democrática para asegurar la posibilidad de un consenso traslapado acerca de sus valores políticos fundamentales. La razón de que tal concepción puede ser el foco de un consenso traslapado de doctrinas comprensivas es que desarrolla los principios de la justicia a partir de ideas públicas y compartidas de la sociedad en tanto que un sistema justo de cooperación y de ciudadanos libres e iguales, utilizando los principios de su razón práctica común. Al acatar esos principios de justicia, los ciudadanos demuestran ser autónomos, en términos políticos, y así, en cierto sentido, compatibles con sus doctrinas comprensivas razonables (Rawls, 1996b, p. 101).

Desde esta perspectiva, se concebirá la construcción de principios de justicia como el resultado de un ejercicio de la razón práctica que utiliza conceptos propios, tales como los de individuo y sociedad. El *constructivismo po-*

*lítico* de la justicia tendrá ciertos rasgos que le darán una coherencia práctica:

1) Considerará los principios de justicia como el resultado de un procedimiento de construcción que otorgue certidumbre a la política.

2) Planteará el problema de la justicia en el terreno de la racionalidad práctico -moral, siguiendo la tradición kantiana.

3) Hará uso de una concepción compleja de la persona y su inserción en la sociedad, en la cual se define políticamente a la persona como dotada de facultades o *poderes morales* y con un sentido de pertenencia a la sociedad que es entendida como un sistema justo de cooperación.
4) Establecerá la idea de lo *razonable* dándole una aplicación distinta a la que le había otorgado en la *posición original*, lo cual dará como resultado la adopción de principios de justicia que den certidumbre al complejo cuerpo social.

Con estas bases, Rawls construye una teoría con un fuerte énfasis en el aspecto político y en la que el concepto de lo *razonable* sirve de base al *consenso traslapado,* dando como resultado que el contenido de los principios sea comprendido ahora desde una *concepción política razonable*.

Según Rawls, lo *razonable* comprenderá ciertas características asociadas a los individuos, como su disposición a proponer y acatar los términos justos de la cooperación

social entre iguales, así como su anuencia para adoptar las condiciones que imponen las leyes.

De acuerdo con Rawls:

> Decimos que a las personas razonables no las motiva el bien general como tal, sino el deseo mismo de que hay un mundo social en que ellas, como ciudadanos libres e iguales, puedan cooperar con los demás en términos que todos puedan aceptar. Insisten en que la reciprocidad debe regir en este mundo, de manera que todo el mundo se beneficie (Rawls, 1996b, p. 68).

El pensador estadounidense apuntará que será posible concebir este prototipo de individuo, porque habrá adquirido ciertas concepciones morales y una idea de la justicia de la cultura política pública (democrática), así como nociones y principios de racionalidad práctica compartidos por sus semejantes.

Así, la formulación correcta en el procedimiento del *pluralismo razonable* garantizará que los individuos acepten los principios acordados, sin que por ello modifiquen sus doctrinas razonables sean estas morales, religiosas, filosóficas o políticas, ya que no se afectan los aspectos esenciales de dichas doctrinas, pues los principios convenidos se restringen al terreno político.

En términos de teoría política democrática, habría que pensar en la idea del Constituyente Permanente que formula los principios básicos de convivencia y de representación política, esto es, en el establecimiento de derechos políticos y la organización de los procedimientos electorales que permitan a las distintas opciones po-

líticas exponer sus tesis en la arena pública y someterse al escrutinio social.

Por otra parte, es importante señalar que de acuerdo con la metodología que emplea Rawls, la concepción de la justicia como visión *constructivista* implicaría efectuar una representación procesal, en la cual fueran incorporados todos los criterios de razonamiento moral o político.

A partir de estos elementos, Rawls considera importante destacar tres precisiones explicativas del *constructivismo político*. En primer lugar, que el contenido de la concepción política de la justicia representada por los principios, es lo que se construye en el procedimiento.

En segundo lugar, que la *posición original* no es asunto de construcción en sí misma, pues en tanto mecanismo de representación, tiene como única finalidad atribuir condiciones razonables a individuos que seleccionan principios de justicia política. De esta forma, la aplicación correcta de este criterio debe dar como resultado los principios más adecuados para las relaciones políticas.

Al superar los desacuerdos básicos entre las diversas doctrinas de pensamiento, se identificarían las bases para la formulación de acuerdos amplios que se compondrían de principios y concepciones de la justicia, dando forma al *consenso traslapado*, entendido como una concepción pública de la justicia compuesta a partir de *criterios razonablemente aceptados* y que se materializaría en la adopción de una cultura política de rasgos democráticos.

Justo en este nivel procedimental, observamos la capacidad de la nueva propuesta rawlsiana para generar las condiciones que permitan a los ciudadanos la convivencia política civilizada, que, en mi opinión, vendría a

dar como resultado las condiciones indispensables para la estabilidad política.

En tercer lugar, el pensador norteamericano destaca que las concepciones de individuo y sociedad se ajustan al procedimiento *constructivista,* de tal manera que la noción de individuo dotado de facultades morales, permitirá que aquél tenga la capacidad para formarse una idea del bien que esté moldeada por la racionalidad adoptada por los demás individuos, así como un discernimiento sobre la justicia que da pauta a la cooperación social (Rawls, 1996b, pp. 131-134).

En ese tenor, la sociedad tendría como rasgo distintivo que los ciudadanos se formaran un sentido de la justicia a partir de la razonabilidad, a efecto de no perder de vista el aspecto de la colaboración social.

Para tal efecto, al formular la concepción de individuo, el pensador norteamericano apunta que aquél debe poseer dos facultades morales: un sentido de la justicia y un concepto del bien, por medio de las cuales pueda adoptar principios razonables. A Rawls le interesa mostrar una concepción *política* y no *metafísica* del individuo, pues ya no se tratará de un agente moral en términos generales, sino de un agente moral libre e igual que los demás miembros de la sociedad (Rawls, 1996b, pp. 51-56).

Adicionalmente, Rawls agrega a esta noción política del individuo un concepto propio de *autonomía*, retomado de su obra *El constructivismo kantiano en la teoría moral,* texto donde se trata este problema en términos de *autonomía racional* y *autonomía plena*. La primera relacionada con el carácter de los individuos en la *posición*

*original* y la segunda con los sujetos pertenecientes a una *sociedad bien ordenada*.

Recordemos que el individuo que Rawls presenta en *Una Teoría de la Justicia* cuenta con estas dos formas de autonomía, pues espera obtener un acuerdo con sus semejantes a través de la *razonabilidad del procedimiento*, así como de las características que le son inherentes o constitutivas de su moralidad.

No obstante, en *Liberalismo político* Rawls hace una revisión de estos planteamientos en términos de *objetividad*. Se trata de precisiones sobre lo que, desde el punto de vista *constructivista,* ha de tenerse como los hechos relevantes en el razonamiento práctico. Estos habrán de estar dados por la naturaleza del procedimiento mismo, y no con base en razones que califican las acciones o las instituciones como justas o injustas.

Cabe hacer notar que, en este procedimiento, Rawls está pensando nuevamente en el contexto en que se inscriben las democracias pluralistas, donde deben tener cabida ideas como las de tolerancia y respeto mutuo, que permiten a los individuos evaluar ciertos hechos relacionados con la justicia o las virtudes políticas.

Para Rawls sigue siendo adecuado en el *constructivismo político* contar con principios de justicia ceñidos al *imperativo categórico* kantiano, en términos de ser el instrumento ideal para evaluar dichos principios, ya sea para aceptarlos o rechazarlos.

Así, las posibilidades de construcción de los principios son viables porque parten de una intuición fundamental que comprende a la sociedad como un sistema justo de cooperación entre ciudadanos libres e iguales.

Rawls cree que un razonamiento práctico de esta índole permitiría diseñar una sociedad abierta, circunscrita a los criterios de una democracia constitucional que garantizara los derechos fundamentales, sin perder de vista su función de justicia social.

Esta argumentación le sirve de base a Rawls para sentar la fundamentación del *consenso traslapado*, el cual expresa que no obstante la diversidad de doctrinas filosóficas, políticas, religiosas y morales razonables que poseen los individuos en las sociedades multiculturales, existirá un consenso básico sobre ciertos derechos y deberes que den certidumbre al conglomerado social y eviten la disputa entre posiciones conflictivas.

Según el pensador estadounidense:

> Si la justicia como imparcialidad posibilitara un consenso traslapado, completaría y extendería el movimiento intelectual que se inició hace tres siglos con la aceptación gradual del principio de tolerancia y desembocó en el Estado no confesional y en la libertad de conciencia en pie de igualdad. Esta extensión es necesaria para llegar a un acuerdo sobre una concepción política de la justicia, dadas las circunstancias históricas y sociales de una sociedad democrática. Aplicar los principios de la tolerancia a la filosofía misma es dejar que los ciudadanos mismos resuelvan las cuestiones de la religión, de la filosofía y de la moral en concordancia con los puntos de vista que ellos profesan libremente (Rawls, 1996b, p. 154).

En términos de teoría política, el *consenso traslapado* sería propio de un régimen constitucional democrático avanzado, mismo que representaría principios de justicia aceptados públicamente y que guiarían el devenir de la vida democrática, principalmente en lo concerniente a dirimir la disputa ideológica electoral en un marco legal que diera certidumbre a todos los actores políticos, más allá de que sus propuestas sean aceptadas o no por la sociedad.

Sin embargo, no se debe perder de vista que, de acuerdo con Rawls, este diseño *constructivista* —que comprende valores políticos propios de una democracia constitucional— no es ningún impedimento para la *construcción* de otros valores pertenecientes a campos distintos al estrictamente político. En ese tenor, la tesis de la justicia social no dejaría de tener vigencia en el *constructivismo político* rawlsiano, pues podría ser retomada una vez que se acordaran los términos de la organización política.

En suma, podemos decir que el *constructivismo político* le permite a Rawls hacer frente a las críticas que había recibido su obra primigenia, principalmente por el hecho de la compleja estructura de las sociedades democráticas actuales y la multiculturalidad que las permea.

Rawls expresa que una serie de principios básicos en materia de derechos y deberes políticos daría lugar a los acuerdos mínimos de coexistencia que demandaría una sociedad democrática moderna.

La estructura que configura el *consenso constitucional* sería la base para que a partir de ciertas condiciones de convivencia, los individuos tuvieran un piso común donde se dirimieran los posibles conflictos, privilegiando

con ello la estabilidad política. El *constructivismo político* rawlsiano, afianzaría aún más el Estado de Derecho que se convertiría en el pilar sobre el cual se cimentaría la cooperación y la solidaridad.

Esta democracia constitucional consolidaría una concepción política de la justicia que se independizaría de criterios religiosos o filosóficos, además de ser la plataforma de un nuevo constituyente, desarrollado a partir de principios morales aplicados a las distintas instituciones políticas, sociales y económicas que representarían las estructuras básicas de una organización de naturaleza y fines democráticos.

Incluso, Rawls concibe el consenso constitucional en términos de teoría política:

> En el consenso constitucional, una Constitución que satisface ciertos principios básicos establece procedimientos electorales democráticos para moderar la rivalidad política dentro de la sociedad. Esta rivalidad incluye no sólo la rivalidad entre clases sociales e intereses, sino también entre aquellos que están en pro de ciertos principios liberales y en contra de otros, por cualesquiera razones. Aunque existe acuerdo acerca de ciertos derechos políticos básicos y ciertas libertades —acerca del derecho al voto y acerca de la libertad del discurso político y la asociación política, y acerca de todo lo demás que sea necesario para llevar a cabo los procedimientos electorales y legislativos de una democracia—, también existe desacuerdo entre quienes sostienen esos principios liberales en cuanto al contenido más exacto y en cuanto a los límites de estos derechos y libertades, así como en cuanto a qué otros derechos

> y libertades tendrán que considerarse básicos, y por lo tanto, necesitarán protección legal, aunque no sea por la vía constitucional. El consenso constitucional no es profundo, y tampoco es amplio; es estrecho en su alcance, pues no incluye la estructura básica, sino sólo procedimientos del gobierno democrático (Rawls, 1996b, pp. 158-159).

El *constructivismo kantiano* debe ser entendido como un recurso metafórico que justifica el discurso moral, pues en la medida que los principios de justicia se apartan de contenidos particulares, se concreta una idea política de la justicia que amalgama constitucionalmente doctrinas diversas, incluidas aquellas que se excluyen entre sí.

De esta manera, los dos principios básicos de justicia (derechos y deberes para todos los individuos, y distribución de las cargas y los beneficios sociales mediante los criterios de diferencia y de igualdad de oportunidades) serían reconstruidos a partir de ideas como la tolerancia y el consenso, lo cual crearía una concepción de justicia razonable y más específicamente un sistema de cooperación entre personas libres e iguales.

Así, la justicia tendrá como finalidad alcanzar acuerdos políticos voluntarios entre los individuos, que a la vez se traduzcan en requisitos de convivencia cooperativa, donde, sin socavar convicciones religiosas o filosóficas, se consiga que dichos acuerdos no constituyan un obstáculo para la vida social, pues estarían enmarcados en criterios de tolerancia y de reconocimiento de los derechos de los demás individuos.

Este modelo político que diseña Rawls busca atemperar y moderar las discrepancias, al tiempo de cimentar

una sociedad en cierto modo estable, pues a partir del reconocimiento de ciertos derechos y obligaciones de cada uno de los ciudadanos, éstos colaborarían con su sociedad, a fin de que ello redundara en ventajas para todos.

Siguiendo esa línea de interpretación en *El derecho de gentes*, Rawls matiza algunos de estos planteamientos con la idea de conformar una *utopía realista* en la que a nivel mundial los ideales liberales tengan cabida, sobre todo en sociedades comprometidas con el respeto a las libertades básicas de sus ciudadanos.

En la conformación de esta propuesta Rawls retoma el *ius gentium* romano (el primer documento sobre derecho internacional elaborado por el Imperio romano para decidir sobre los casos que afectaban a los miembros de las regiones colonizadas y que escapaban de las leyes romanas) y los postulados kantianos del *Tratado de la paz perpetua*.

Rawls adapta la terminología romana, desechando el componente imperial, para desarrollar una estructura utópica, no idealista, en función de la cual espera que se agrupe una futura *sociedad de pueblos* —como imaginaba Kant— a partir de la aceptación de ciertos principios básicos de raigambre liberal.

Sin embargo, Rawls no apuesta por un imperialismo cultural traducido en la exportación de los valores liberales del mundo occidental a sociedades que no lo son. Su proyecto se encamina a la necesidad de que los gobiernos democráticos liberales asuman un diálogo respetuoso y tolerante con gobiernos que no lo son, a efecto de que, aunque aquellos no acepten los postulados occidentales

en su totalidad, puedan promover las libertades fundamentales de sus ciudadanos.

En *El derecho de gentes* se puede encontrar también el eco de las críticas comunitaristas y republicanas, pues el nuevo planteamiento del pensador norteamericano se centra en la defensa de las libertades básicas, pero en términos de apertura a lo cultural y contextual.

Empero, una vez más, en esta obra Rawls no renuncia del todo a sus postulados originales, sino que los matiza para complementarlos. Si bien es cierto que en su obra primigenia apuesta por una teoría liberal universalista (*Una teoría de la justicia)*, ello no significa que la deseche por completo al escribir sobre el quehacer político en las democracias liberales contemporáneas (*Liberalismo político)*, sino que la adecua en función de las críticas recibidas y la retoma en su escrito final (*El derecho de gentes*) para darle perspectiva histórica.

Para el filósofo de Harvard, el componente liberal puede y debe aplicarse a normas y tratados de derecho internacional más allá de que los gobiernos signantes sean liberales o no. Rawls piensa que el elemento para que un gobierno acepte los principios liberales es su *decencia*, entendida como la aceptación de una forma de vida sancionada por reglas de talante liberal.

Por ello, el pensador norteamericano concibe la idea de la *utopía realista* que tomaría forma en una *sociedad mundial de pueblos* regulada por criterios razonables que a todos convinieran y aceptaran. Según Rawls, su planteamiento es una *utopía realista* porque «describe un mundo social alcanzable que combina equidad política

y justicia para todos los pueblos liberales y decentes en una sociedad de los pueblos» (Rawls, 2001, p. 15).

En el corazón de esta tesis late el componte *universalista* que Rawls había esbozado en *Una teoría de la justicia*, aunque ahora contextualizado en la actual coyuntura internacional (la globalización) caracterizada por guerras injustas, neocolonialismo, intolerancia religiosa, hambre y pobreza extrema. Ante ello, el pensador norteamericano cree que estas formas de injusticia serían eliminadas por instituciones políticas justas o *decentes.*

Rawls apunta que la *sociedad de pueblos* debe buscar «asegurar justicia razonable para todos sus ciudadanos y para todos los pueblos; un pueblo liberal puede vivir con otros pueblos que comparten su interés de hacer justicia y preservar la paz» (Rawls, 2001, p. 41). En cierto modo, Rawls hace un homenaje a Kant y rescribe el *Tratado de la paz perpetua*, pensando en los acuerdos que debían permear el derrotero de la política internacional.

En este recorrido se plantearon los principales elementos de la evolución del pensamiento de Rawls, en función de las críticas que recibió su obra primigenia. Sin duda, los matices que el filósofo estadounidense expresa tanto en *Liberalismo político* como en *El derecho de gentes* responden a la necesidad de *actualizar* sus tesis para dar una respuesta a los problemas surgidos en las democracias liberales actuales.

A partir de la valoración sobre la reconstrucción del pensamiento de Rawls, se puede afirmar que, en términos generales, sostiene los postulados que conforman la doctrina del liberalismo igualitario (prioridad de la libertad y justicia como equidad). Me interesa ahora exa-

minar hasta qué punto tienen viabilidad las ideas de libertad e igualdad en un contexto de globalización donde la política y lo social pierden fuerza ante las demandas de la economía de mercado.

# Cuarta parte

El liberalismo político presupone que, en cuanto a propósitos políticos, una pluralidad de doctrinas comprensivas razonables, aunque incompatibles entre sí, es el resultado normal del ejercicio de la razón humana dentro del marco de las instituciones libres de un régimen constitucional democrático.

John Rawls, *Liberalismo político*

# Reflexiones sobre las nociones libertad e igualdad en las sociedades democráticas actuales

Es menester recordar que la obra primigenia de John Rawls (1971) se inscribe en un contexto en que las condiciones políticas y económicas se hallaban polarizadas a nivel mundial. La Guerra Fría había contribuido a alimentar la competencia entre las posturas ideológicas promovidas por Estados Unidos de América y la Unión de Repúblicas Soviéticas Socialistas.

Sin embargo, ninguna de las acciones patrocinadas por esos bloques mundiales lograba resolver los problemas de legitimidad política y desigualdad económica que afectaban a buena parte de los países del orbe, incluso los de aquellos que se encontraban bajo su égida. En ese sentido, la apuesta de Rawls fue conformar, desde el ámbito de la filosofía política, una propuesta que agrupara, por un lado, lo mejor de la tradición liberal norteamericana y, por el otro, lo mejor del programa social de la doctrina igualitaria.

Una de las principales aportaciones de John Rawls al campo de la filosofía política es haber equiparado el quehacer político con la búsqueda de la justicia, dando con ello un nuevo campo de orientación a la teoría política. Al asumir esta posición, Rawls rompió en buena medida con la añeja tradición que establecía una relación dicotómica entre las nociones ética y política. Este razonamiento moral hace que, en términos de búsqueda de la justicia, la política adquiera un estatuto ético.

El recurso metafórico de la *justicia como imparcialidad* es útil a Rawls para reflejar cómo se puede concebir el ejercicio de la política, pues amalgama las premisas básicas del liberalismo y el igualitarismo conformando una propuesta novedosa para las sociedades democráticas modernas.

A mi juicio, el establecimiento de los dos principios básicos de justicia —derechos y deberes y cargas y beneficios para todos los miembros de la sociedad— crearía las condiciones adecuadas para la vida política democrática, pues por un lado se asientan las reglas de convivencia que definen las responsabilidades jurídicas y los derechos de los individuos, y por el otro, se especifican los términos de la cooperación social para que ningún individuo quede relegado del cuerpo social.

En materia de teoría política, el primer principio de justicia precisaría el establecimiento de un Estado de Derecho que instituyera los derechos ciudadanos básicos y los límites de actuación del Estado con respecto al individuo (libertades de expresión, asociación, prensa, reunión, voto, participación político-electoral, entre otros colaterales), señalando también las obligaciones legales de los ciudadanos y las penalizaciones a aquellos individuos que incumplieran los mandatos.

En tanto, el segundo principio configuraría de manera clara las bases para que la convivencia social fuera lo más llevadera posible, creando las condiciones para la estabilidad política.

Ello sería posible, ya que la cooperación ciudadana y la solidaridad con los individuos menos aventajados de la sociedad, vendrían a ser los elementos que amortiguarían las disparidades sociales, bajo el entendido de que los ciudadanos más aventajados no perdieran sus prerrogativas ni su riqueza, sino que, en función de su posición, contribuyeran al desarrollo de quienes viven en condiciones de pobreza.

Este segundo principio se podría traducir, por ejemplo, en la aplicación de políticas sociales, donde el Estado a través de la recaudación de impuestos diseñara políticas programáticas de combate a la pobreza desde un enfoque integral e igualitario, como lo representarían los programas de alimentación, de prevención y protección de la salud, de acceso a una vivienda digna y de educación de calidad.

Este es un tema pertinente ya que, en nuestros días, y con frecuencia, los gobiernos democráticos han confundido *medios* con *fines* en términos de política económica, lo cual se ha visto traducido en una creciente inconformidad ciudadana.

Así, se ha llegado a pensar que la armonía en la balanza de pagos, la baja inflación, el buen comportamiento de las Bolsas de Valores, la creciente inversión extranjera, la reducción de las tasas de interés y la disciplina fiscal son los fines de la política económica, cuando aquellos son sólo los medios para alcanzar objetivos finales como la implementación de programas sociales torales o la creación de empleos que influyan de manera significativa en el desarrollo social y particularmente en el combate a la pobreza.

Creemos que es justo en este nivel donde es necesaria la acción de un Estado social que actúe para traducir los logros de los indicadores macroeconómicos en mejores condiciones de vida para la población menos favorecida.

El componente redistributivo de la riqueza sería la punta de lanza del desarrollo social, pues hay que considerar que entre menos ancha sea la brecha entre los individuos con mayor riqueza o ventajas y quienes no las tienen, mejores serán las condiciones para propiciar una adecuada convivencia social.

Este dispositivo, añadido al buen funcionamiento del Estado de Derecho, a través del cumplimiento y respeto de las leyes por parte de los individuos, favorecería el que la sociedad adquiriera actitudes cooperativas y de solidaridad, ya que en esa lógica se estaría partiendo de la premisa *lo que es bueno para ti es bueno también para mí*.

Podemos encontrar un paralelismo entre esta idea y la noción republicana de Robert Putnam sobre el capital social. Para este autor, las redes y vínculos establecidos entre individuos generan activos importantes en los ámbitos social y colectivo, debido a que otorgan viabilidad a las sociedades por la puesta en marcha de acciones coordinadas de beneficio común.

Esta tesis es significativa porque la reciprocidad entre individuos para llevar a cabo acciones eleva las posibilidades de acrecentar la confianza social. En sus propios términos: «Una sociedad caracterizada por la reciprocidad generalizada es más eficiente que otra desconfiada, por la misma razón que la eficiencia del dinero es mayor que la del trueque. Si no tenemos que compensar cada intercambio al instante, po-

dremos utilizar muchas más cosas. La fiabilidad es lubricante de la vida social» (Putnam, 2002, p. 18).

Además, es necesario destacar el énfasis que hace Rawls en torno a la necesidad de contar con un Estado interventor, no en el sentido en que lo planteó el modelo de sustitución de importaciones o las posiciones comunitarias que lo entronizaban en la vida pública y privada, sino concebido como un Estado promotor de la justicia social, sin que por ello interfiriera en el plan de vida de los ciudadanos, en su *vida privada*.

La diferencia básica entre el llamado Estado desarrollista y el Estado social propuesto por el pensador estadounidense, es el respeto a los derechos individuales como condición para apuntalar una sociedad que base su accionar a partir de una noción de cooperación y solidaridad entre sus miembros, a la par de ser ellos mismos quienes hagan los pesos y contrapesos al aparato estatal cuando fuera necesario.

Como se ha señalado, la revisión que hizo Rawls de algunos de sus planteamientos originales, motivado por sus críticos, le permitió tener un mayor acercamiento al marco de referencia en el que se sitúan las democracias liberales modernas, razón por la cual la incorporación de la justicia en su aspecto político fue también tema de su obra.

Tomando en cuenta que las sociedades democráticas occidentales de nuestros días tienen una configuración política que se nutre de una diversidad de posturas ideológicas, religiosas, partidistas, filosóficas y morales, y que en términos de representación política las disputas entre ellas tienden a agravarse, se hacen indispensables los acuerdos mínimos de convivencia.

Por esa razón, es necesario el diseño de un piso común donde las distintas posiciones políticas puedan interactuar,

debatir y disentir para llegar a consensos básicos. Dichos acuerdos quedarían establecidos en la Constitución, apuntalando así el ámbito de la representación ciudadana en las Cámaras Legislativas. El cometido es que a través de este procedimiento se le cierren las puertas a la exclusión de individuos y grupos minoritarios; antes bien, que su voz quede representada y tenga su peso específico en los arreglos a que se llegue.

Este *consenso constitucional* defendido por Rawls afianzaría el Estado de Derecho, principalmente porque al quedar definidos los derechos civiles fundamentales, la forma de actuación de las instituciones y los temas relativos a la representación ciudadana, se generaría la certidumbre política indispensable para la estabilidad social.

Así, en la medida que el gobierno trabajara en la consolidación del Estado de Derecho y en la redistribución de la riqueza, estaría construyendo los cimientos para que el ordenamiento social se llevara a cabo sin sobresaltos. Este diseño institucional sería concebido como un sistema autorregulado que crearía sus propias respuestas ante las demandas que generara su entorno.

Por ello considero que aunque la obra de Rawls tiene sus orígenes en la filosofía política, los planteamientos que de ella se pueden extraer son pertinentes para el esbozo de una teoría política que defina el marco de acción política del Estado en las sociedades democráticas modernas permeadas por el proceso de globalización.

Principalmente se estaría pensando en la consolidación de las libertades humanas en tres vertientes básicas: libertades civiles (de expresión, asociación, tránsito, y reunión),

políticas (a votar y ser votado) y sociales (acceso a la salud y educación a través de la redistribución del ingreso).

Este no es un tema menor ya que en las democracias modernas encontramos cierto déficit en la última de esta triada de libertades. Hay que decir que en buena medida los gobiernos democráticos han resuelto los temas relativos a los derechos civiles y políticos, sobre todo en función de que se han extendido las llamadas *transiciones a la democracia* en el mundo occidental.

No obstante, lo cierto es que en términos de derechos sociales existe una peligrosa desatención gubernamental que se ha traducido, primero, en el desasosiego de los ciudadanos y, después, en descontento general que ha erosionado significativamente el consenso en torno a la viabilidad de la democracia.

Al menos eso es lo que se desprende de análisis paradigmáticos como el informe *La democracia en América Latina* publicado en el año 2004 por el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, texto en el que se advierte la inconsistencia mostrada por los regímenes democráticos para alcanzar niveles adecuados de desarrollo y bienestar.

La propia Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL) ha señalado la necesidad de que los gobiernos democráticos asuman un rol decidido con las políticas sociales, pues aquellas no han tenido las dosis adecuadas de responsabilidad con los sectores menos favorecidos de la sociedad.

Hay que señalar que este es un tema complejo en sí mismo, máxime si se piensa en el nuevo contexto mundial, generado por la globalización de la economía y las relaciones sociopolíticas, en el que están inmersos los gobiernos demo-

cráticos. Para autores como Ulrick Beck, el campo de acción de la *política local* se ve afectado de manera significativa por las *decisiones globales* que alteran tanto el rumbo de la actividad económica como de la vida política de las naciones.

Así, una decisión tomada por una potencia económica mundial o por un grupo empresarial con fuerza global puede orillar a una nación a asumir ciertas acciones que pongan en entredicho su *política local*. Por esta razón es que se cuestiona la factibilidad de que los gobiernos puedan promover todavía políticas sociales, como lo plantean las tesis rawlsianas, que atemperen las desigualdades económicas y beneficien a los individuos y grupos menos favorecidos (Beck, 2004).

De acuerdo con autores como Niklas Luhmann, este nuevo panorama obliga a repensar la política desde una esfera de autorreferencia, en la cual queden desligados ámbitos como el económico, pues ellos tienen también su propia lógica.

Esta posición es compartida por Javier Torres Nafarrate, uno de los revisores del pensamiento luhmanniano, para quien: «El sistema político se abrirá a las influencias, podrá reaccionar a estados pasajeros con respuestas estructurales de paso, para con ello mantener y reproducir su autonomía. Toda otra forma de política fracasa ante la complejidad y turbulencia de la sociedad moderna» (Torres, 2004, p. 156).

Esta interpretación daría como resultado que la actividad política se desligara por completo, en términos de influencia directa, de ámbitos como el desarrollo de programas sociales, que en antaño le daban sentido y razón de ser.

En este punto radica la principal crítica al pensamiento rawlsiano. Hay que recordar que el filósofo estadounidense esbozó sus tesis sobre la justicia en el apogeo del modelo de

sustitución de importaciones, mismo que respondía a economías cerradas y a sociedades en cierto modo homogéneas.

Con la entrada en escena del libre mercado a partir de la década de los ochenta del siglo pasado y la aceleración del proceso de globalización, los planteamientos sobre la redistribución de la riqueza quedaron en entredicho, no obstante que en países con un marcado índice de desigualdad estos temas quedaron pendientes.

Tomando en cuenta lo anterior, si bien es cierto que comparto la tesis que argumenta que en el espacio de la globalización, las acciones de la *política nacional* tienden a emigrar hacia la esfera de las decisiones globales, o dicho en otras palabras, que las decisiones económicas mundiales alteran las prácticas de los gobiernos democráticos, también pensamos que los Estados deben asumir un rol decidido en el espacio social, máxime en países donde históricamente no se han superado las condiciones de inequidad.

Sin dejar de tomar en cuenta el nuevo escenario global, los Estados deben intervenir en los espacios donde la *mano invisible* del mercado no llega a efecto de atemperar las desigualdades sociales. Incluso el economista escocés Adam Smith, así lo había vislumbrado en su *Teoría de los Sentimientos Morales*, obra escrita casi dos décadas antes de *La Riqueza de las Naciones*:

> La generosidad, la humanidad, la benevolencia, la compasión, la mutua amistad y el aprecio, todos los sentimientos sociales y benévolos, cuando se manifiestan en el semblante o comportamiento, hasta hacia aquellos con quienes no tenemos relaciones especiales, casi siempre agradan al observador indiferente. Su simpatía por la persona que

> experimenta esas pasiones coincide exactamente con su cuidado por la persona objeto de ellas. El interés que como hombre debe tener por la felicidad de esta última, aviva su simpatía con los sentimientos de la otra persona cuyas emociones ocupan el mismo objeto. Tenemos siempre, por lo tanto, la más fuerte inclinación a simpatizar con los afectos benévolos (Smith, 2004, pp. 58-59).

La economía de mercado es un proceso irreversible y los gobiernos democráticos deben ver ese proceso en términos de oportunidades, pero también de riesgos. Pensando en los riesgos, el principal es que ciertos individuos o grupos queden al margen de ese proceso y aparezcan así las inequidades.

Por ello, en el aspecto de promoción del bienestar para con los menos aventajados, el Estado necesariamente tiene que intervenir, especialmente en países donde existe pobreza extrema. Lo contrario puede traducirse en una irresponsabilidad histórica, sobre todo imaginando los altos costos sociales que una desatención de ese tipo puede generar.

Aún así, se ha pensado que las tesis de la justicia redistributiva son propias de modelos económicos anacrónicos. Más allá de las valoraciones que se hacen desde el liberalismo a ultranza o de enfoques *posmodernos*, lo cierto es que aún con los cambios en el espectro global, el Estado debe tener un papel importante en los temas sociales.

No pienso en ese Estado robusto que se atribuía para sí la regulación de toda la vida pública. Antes bien, la propuesta se encamina a la defensa de un Estado promotor de las libertades y de la justicia social, máxime si se concibe al desarrollo humano como una libertad más que tienen los individuos para elegir y desarrollar su plan de vida, consolidando así su autonomía.

La vigencia de esta posición radica en que en la vida democrática sigue siendo indispensable un ordenamiento jurídico que promueva disposiciones éticas orientadas a propósitos colectivos que, a su vez, se traduzcan en decisiones políticas y económicas encaminadas a superar las carencias y desigualdades sociales. El objetivo central de este diseño institucional sería alcanzar mayores niveles de bienestar para el conjunto de la población.

Y es justamente en este punto donde la obra rawlsiana adquiere relevancia, sobre todo al advertir la necesidad de que la política sea asociada con la justicia. Por ello señalo que aún en el contexto actual en el que se desenvuelven los gobiernos democráticos, éstos no deben perder de vista el compromiso con la libertad y la igualdad.

Incluso es menester agregar que las estrategias de promoción de la solidaridad para el ámbito *nacional* han encontrado eco en la teoría de los llamados *derechos de tercera generación.* Para los defensores de esta posición, luego de alcanzados los derechos civiles y políticos (e incluso algunos sociales) se hace indispensable la lucha por los derechos ambientales y por un mundo armónico a través de la participación solidaria de los Estados.

De acuerdo con esta postura, el entendimiento entre los Estados y el consecuente logro de acuerdos para arribar a metas comunes debe ser visto como parte del proceso de globalización. Existen, sin embargo, ámbitos donde las decisiones unilaterales socavan esta cooperación como en los temas relativos a la intervención militar en terceros países y la producción de armamento, por mencionar los de mayor impacto. No obstante, es importante no perder de vista que los acuerdos entre Estados basados en la cooperación y el

entendimiento son un buen indicador de las acciones basadas en la solidaridad.

Haciendo un esfuerzo retrospectivo, podríamos señalar que incluso la propia conformación de la Comunidad Económica Europea (CEE) responde al sentido del entendimiento entre Estados para llegar a acuerdos de beneficio colectivo, aún sean estos de carácter económico. El consenso logrado entre los países de la CEE puede ser visto como un ejemplo que ilustra la metáfora rawlsiana de la *posición original* donde con un *velo de ignorancia* de por medio los actores alcanzan acuerdos que a todos benefician.

Aunque estos temas son complejos en sí mismos consideramos pertinente traerlos a colación para visualizar el sentido de las tesis de Rawls en un contexto globalizado, tal como él mismo lo planteó en *El derecho de gentes*.

Ahora bien, en el terreno *nacional* la obra de Rawls tiene también su peso específico, máxime porque no ha perdido vigencia el paradigma de la intervención del Estado en el contexto mundial. A fin de cuentas, más allá de las *directrices* mundiales y de los acuerdos multilaterales o multirregionales, la función de los Estados para atender las necesidades de su población, siguen vigentes. Sean Estados con políticas *neoliberales* o *asistencialistas* su peso específico está garantizado.

Pensando en nuestro país, aún sigue siendo necesaria la intervención del Estado para atemperar ciertos desajustes sociales. Tal vez en ciertos casos la participación gubernamental deba circunscribirse a crear el entorno necesario para el *empoderamiento* de la población. Dicho en otras palabras: las precondiciones para la construcción de ciudadanía que permitan a los individuos *valorizarse* y cumplir adecuadamente su proyecto de vida.

No es pretensión de este escrito realizar un diseño de las acciones que debiera emprender el Estado mexicano teniendo como referencia las tesis rawlsianas, empero, creo pertinente señalar —sólo a manera de ejemplo— algunas directrices que podría tener la acción política basada en la justicia.

1. El compromiso del gobierno con el respeto irrestricto a los derechos civiles, políticos y sociales de los ciudadanos, así como el fomento de una cultura de la legalidad en la sociedad. La necesidad de contar con un Estado de Derecho que todos defiendan y promuevan es indispensable como punto de partida en la conformación de una sociedad justa.
2. La pertinencia de que el gobierno asuma un compromiso de apoyo decidido a los grupos sociales más vulnerables con el objeto de que puedan tener igualdad de oportunidades en términos de desarrollo humano. Pienso principalmente en aquellos elementos que son indispensables para desempeñarse en los ámbitos escolar y profesional: educación de excelencia, servicios de salud de calidad, alimentación adecuada, vivienda digna, servicios públicos eficientes y un empleo decoroso. El *empoderamiento* de los individuos menos aventajados crearía el ambiente propicio para que se hicieran de ciertas habilidades y capacidades, amén de ser un factor determinante para romper el círculo vicioso que pudiera regresarlos a su situación original.
3. En ese sentido, la tarea del Estado en la promoción del bienestar de los grupos marginados quedaría orientada en los siguientes ejes: dotación de infraestructura

social básica que favorezca las condiciones de vida de las personas; formación educativa que permita a estos grupos sociales acceder a la actividad profesional; así como el desarrollo de proyectos productivos, empresariales o académicos que permitan a los individuos insertarse en la vida laboral.

4. Que en el apoyo a la población menos aventajada el gobierno no vulnere los derechos de terceros ni se atribuya para sí funciones que pongan en riesgo la estabilidad. Estamos pensando en la crítica que se le ha hecho tradicionalmente a los programas políticos de la izquierda radical que buscan sustituir el orden económico a través de expropiaciones, subsidios indiscriminados al consumo y la producción local, el suministro de créditos selectivos a tasas preferenciales, entre otros; antes bien, se concebiría un gobierno que respetara, y en ocasiones corrigiera, las reglas del mercado para beneficio no sólo de quienes producen riqueza, sino para redistribuir parte de esa riqueza entre quienes no la tienen con miras a generar oportunidades de desarrollo.
5. Por ello, sería importante contar con un gobierno que antes de combatir y competir con la libre empresa negociara con ella, a efecto de mostrar los beneficios que un esquema de cooperación y solidaridad trae para el ordenamiento social y la estabilidad política.
6. Desde luego, este esquema de reciprocidad de intereses tendría que ser muy bien diseñado a efecto de que la libre empresa no haga rehén al gobierno de sus intereses particulares, sino que los pueda aprovechar para beneficio de los menos aventajados (por

ejemplo, un plan de facilidades fiscales a cambio de inversión en obra pública o becas escolares).

7. Que ante la pluralidad de intereses que permea el cuerpo social, el gobierno, apegado a la ley, actuara como mediador del conflicto (no como juez y parte) y se responsabilizara de tender los puentes para la negociación y los acuerdos, cuidando que no se vulneraran los derechos de las minorías o de particulares.
8. Y finalmente que ese Estado tuviera la capacidad de reinventarse o someterse a una reingeniería cuando las condiciones así lo demanden, teniendo presente la idea de que la actividad política no debe ser equiparada únicamente con la búsqueda del poder *per se*, sino también con la promoción de la justicia.

Esta es una aproximación desde el campo de la filosofía política a lo que fundamentaría el quehacer político de un Estado como el mexicano donde aún existen condiciones de desigualdad social. Como se señaló, es apenas un acercamiento de lo que consideramos debería aplicarse en términos de políticas programáticas.

En términos más específicos, lo que se buscaría en un primer momento sería el diseño gubernamental de un plan de combate a la pobreza que buscara superar las carencias de capacidades básicas en los individuos desaventajados a fin de que pudieran incorporarse productivamente a los mercados. Esta vendría a ser una precondición para alcanzar la igualdad, dado que esta última sería en sentido estricto resultado de la elección individual de cada individuo.

Aún así, habría que apuntar que la desigualdad social se atenuaría mientras más individuos contaran con las facilida-

des para desarrollar capacidades básicas indispensables para llevar a cabo su plan de vida o, dicho en otras palabras, para ejercer su libertad de autodeterminación.

Por esa razón, sostenemos que un Estado que tenga como referencia la justicia, la equidad y la solidaridad tiene viabilidad en el actual contexto global, sobre todo pensando en que si son resueltas las situaciones de pobreza e inequidad de amplios grupos sociales, la *inserción* de ese Estado en el horizonte internacional sería más provechosa.

Tomando como referencia un diseño político de este talante, los términos libertad e igualdad no serían antagónicos, pues como se ha señalado en ese Estado la preeminencia del derecho debe ser el fundamento de su accionar. A la vez la promoción de la justicia social debe ser entendida como el complemento para la conformación de un Estado viable. Así, por un lado, se respetan los derechos civiles y políticos, y por el otro se buscan fortalecer los sociales.

De esta forma, se podría dar paso a la conciliación de posiciones consideradas dicotómicas, diseñando con ello una vía para que del consenso en torno a ciertos principios de justicia se diera paso a la acción política. No se pretende la conformación de una sociedad perfecta, ni de un modelo político infalible, pues como señaló Kant, de una madera tan torcida como de la que está hecha la humanidad, no se puede aspirar a construir algo completamente recto. Sin embargo, si puede existir una aproximación, siempre perfectible, al quehacer político en las democracias modernas como el esbozado por John Rawls.

Los tiempos del Estado omnipresente se agotaron. Sin embargo, sigue siendo necesaria su intervención en aquellos espacios donde el mercado no ha llegado. La apuesta es por

un Estado que no sea ni *modesto* ni *robusto*, sino *pertinente*. Un Estado con una idea clara de la justicia, ahí donde debe intervenir. Conciente de la globalización, pero comprometido con la ética social.

Finalicemos con una cita de Isaiah Berlin que expresa de manera lúcida el sentir de la justicia en la vida política democrática:

> Si la creatividad humana ha de basarse en una diversidad de elecciones que sean mutuamente excluyentes, entonces, como preguntaban en tiempos de Chernishevsky y Lenin: «¿Qué hay que hacer?» ¿Cómo elegir entre posibilidades? ¿Qué y cuánto ha de sacrificarse a qué? Yo creo que no hay una respuesta clara. Pero las colisiones, aunque no puedan evitarse, se pueden suavizar. Las pretensiones pueden equilibrarse, se puede llegar a compromisos: en situaciones concretas no todas las pretensiones tienen igual fuerza, tanta cuantía de libertad y tanta de igualdad, tanta de aguda condena moral y tanto de comprensión de una determinada situación humana; tanto de aplicación plena de la ley y tanto de la prerrogativa de clemencia; tanto de dar de comer a los hambrientos, de vestir al desnudo, curar al enfermo, cobijar al que no tiene techo. Deben establecerse prioridades, nunca definitivas y absolutas (Berlin, 1995, p. 35).

# Fuentes consultadas


Albi, Emilio (2000), *Público y privado. Un acuerdo necesario*, Barcelona: Ariel.

Barry, Brian (1993), *La teoría liberal de la justicia. Examen crítico de las principales doctrinas de la teoría de la justicia de John Rawls*, México: Fondo de Cultura Económica.

Beck, Ulrich (2004), *Poder y contrapoder en la era global*, Barcelona: Paidós.

Berlin, Isaiah (1995), *El fuste torcido de la humanidad*, Barcelona: Península.

Bobbio, Norberto (1991), *El futuro de la democracia*, México: Fondo de Cultura Económica.

_____ (1989), *Estado, gobierno y sociedad. Por una teoría general de la política*, México: Fondo de Cultura Económica.

_____ (1991), *Liberalismo y democracia*, México: Fondo de Cultura Económica.

Camou, Antonio (1995), *Gobernabilidad y democracia*, México: Instituto Federal Electoral.

Crozier, Michel (1992), *Estado modesto, Estado moderno. Estrategia para el cambio*, México: Fondo de Cultura Económica.

_____ Michel, *et al.* (1975), *The crisis of democracy. Report on the governability of democracies to the Trilateral Commission*, Nueva York: New York University Press.

Dahl, Robert (1999), *La democracia. Una guía para los ciudadanos*, Buenos Aires: Taurus.

_____ (1996), *La Poliarquía. Participación y Oposición,* México, Editorial REI.

_____ (1993), *La democracia y sus críticos,* Barcelona: Paidós.

Dieterlen, Paulette (1992), «La filosofía política de John Rawls», *en Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales,* nueva época, año XXXVII, núm. 150, octubre-diciembre.

Dworkin, Ronald (1993), *Ética privada e igualitarismo político*, Barcelona: Paidós.

_____ (2003), *Virtud soberana. La teoría y la práctica de la igualdad*, Barcelona: Paidós.

Foucault, Michel (1996), *¿Qué es la Ilustración?*, Buenos Aires: Alción Editores.

Gargarella, Roberto (1999), *Las teorías de la justicia después de Rawls. Un breve manual de filosofía política,* Barcelona: Paidós.

Habermas, Jürgen y John Rawls (1998), *Debate sobre el liberalismo político,* Barcelona: Paidós.

_____ (1991), *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío,* Buenos Aires: Amorrortu.

Held, David (1997), *La democracia y el orden global. Del Estado moderno al gobierno cosmopolita*, Barcelona: Paidós.

Huntington, Samuel (1994), *La tercera ola. La democratización a finales del siglo XX,* Barcelona: Paidós.

Kant, Immanuel (1999), *Crítica de la razón práctica,* México: Alianza Editorial Mexicana.

Kukathas, Chandran y Philip Pettit (2004), *La teoría de la justicia de John Rawls y sus críticos,* Madrid: Tecnos.

Kymlicka, Will (1995), *Filosofía política contemporánea*, Barcelona: Ariel.

MacIntyre, Alasdair (1987), *Tras la virtud*, Barcelona: Crítica.

Mejía Quintana, Oscar (1997), *Justicia y democracia consensual. La teoría neocontractualista en John Rawls,* Bogotá: Siglo del Hombre Editores/ Ediciones Uniandes.

Nagel, Thomas (2000), «Nozick: Libertarismo sin fundamentos» en *Otras mentes. Ensayos críticos 1969-1994,* Barcelona: Gedisa.

Nozick, Robert (1988), *Anarquía, Estado y utopía,* México: Fondo de Cultura Económica.

O' Donnell, Phillipe *et al*. (1993), *Transiciones desde un gobierno autoritario. Conclusiones tentativas sobre las democracias inciertas.* Volumen 4, Barcelona: Paidós.

Offe, Claus (1990), *Contradicciones en el Estado del Bienestar*, México: Alianza Editorial/CNCA.

Programa de las Naciones Unidad para el Desarrollo (2004), *La Democracia en América Latina. Hacia una democracia de ciudadanas y ciudadanos,* Nueva York.

Putnam, Robert (2002), *Solo en la bolera,* Barcelona: Galaxia Gutenberg.
Rawls, John (2002), *Teoría de la justicia,* México: Fondo de Cultura Económica.
_____ (2001), *El derecho de gentes*, Barcelona: Paidós.
_____ (1996 a), *Liberalismo político,* México: Fondo de Cultura Económica.
_____ (1996 b) *Sobre las libertades,* Barcelona: Paidós.
_____ (1987), «The Idea of an Overlapping Consensus» en *Oxford Journal of Legal Studies*, vol. 7, núm. I.
_____ (1986), *Justicia como equidad. Materiales para una teoría de la justicia*, Madrid: Tecnos.
Sandel, Michael (1984), *Liberalism and its Critics,* Nueva York, New York University Press.
_____ (1982), *Liberalism and the Limits of Justice,* Cambridge, Cambridge University Press.
Sartori, Giovanni (2000), *¿Qué es democracia?*, México, Nueva Imagen.
Sen, Amartya (1999), *Development as Freedom,* Oxford, Oxford University Press.
_____ (1980), «Equality of What?» en *The Tanner Lectures on Human Values,* Stanford, Stanford University Press.
Smith, Adam (2004), *Teoría de los sentimientos morales*, México: Fondo de Cultura Económica.
Torres Nafarrate, Javier (2004), *Luhmann: la política como sistema,* México: Fondo de Cultura Económica.
Van Parijis, Philippe y Yannick Vanderborght (2006), *La renta básica. Una medida eficaz para luchar contra la pobreza*, Barcelona: Paidós.

Walzer, Michael (1993), *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad,* México: Fondo de Cultura Económica.

Wolff, Robert Paul (1981), *Para comprender a Rawls. Una reconstrucción y una crítica de la Teoría de la Justicia,* México: Fondo de Cultura Económica.

Zolo, Danilo (1994), *La democracia difícil,* México: Fondo de Cultura Económica.

# Índice


9 Prefacio

19 Primera parte
21 La teoría de la justicia de John Rawls
22 La crítica al intuicionismo y al utilitarismo y las raíces kantianas
29 Componentes de la teoría de la justicia
36 Los dos principios básicos de la justicia

47 Segunda parte
49 La teoría de la justicia y sus críticos
52 Las aportaciones desde el igualitarismo
63 Las objeciones desde el liberalismo nozickeano
78 Las críticas desde el marxismo analítico
87 Las observaciones habermasianas
90 Las réplicas desde el comunitarismo y el republicanismo

105 Tercera parte
107 El liberalismo político de John Rawls

109 La respuesta general de Rawls a sus críticos a partir de la revisión de los fundamentos de la teoría de la justicia y del análisis del papel de la justicia en las democracias modernas

131 Cuarta parte
133 Reflexiones sobre las nociones libertad e igualdad en las sociedades democráticas actuales

151 Fuentes consultadas

*El otro liberalismo: revisitando la teoría de la justicia de John Rawls*
se terminó de imprimir en diciembre de 2018,
en los talleres de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México,
San Lorenzo, 290, col. Del Valle, Del. Benito Juárez, C.P. 03100, México, DF.
El tiraje fue de 500 ejemplares.
Cuidado de la edición: Ángeles Godínez Guevara
Diseño de la portada: Sergio Cortés Becerril
Difusión y distribución: Ana Beatriz Alonso Osorio